Against the Modern World

Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century

MARK SEDGWICK



OXFORD
UNIVERSITY PRESS

2004

ستیز با جهان مدرن

سنت‌گرایی و تاریخ فکری پنهان قرن بیستم

مارک سجویک

انتشارات دانشگاه آکسفورد
۲۰۰۴

ترجمه

یوسف بشارتی

مقدمه مترجم

کتابی که در دست دارید، نه یک دفاعیه، بلکه روایتی تاریخی و پرماجرا از یکی از تأثیرگذارترین و در عین حال پنهان‌ترین جنبش‌های فکری قرن بیستم است. «سنت‌گرایی»، جریانی است که در نقد ریشه‌ای جهان متجدد و پوچی معنوی آن پدید آمد. مارک سجویک، با مهارتی کم‌نظیر، رد این اندیشه را از محافل رازآمیز پاریس تا قاهره، و از ایتالیای فاشیستی تا روسیه‌ی پساشوروی دنبال می‌کند. او ما را با چهره‌های متناقضی چون رنه گنونِ فیلسوف، فریتیوف شوئونِ عارف، و یولیوس اولای رادیکال، الکساندر دوگین، سیدحسین نصر، عبدالکریم سروش و ... آشنا می‌سازد. این جنبش در عین الهام‌بخشی به عارفان و هنرمندان، به منبع فکری تروریست‌های راست افراطی نیز بدل شد.

این اثر، تاریخ فکری این جریان پیچیده است؛ روایتی بی‌طرفانه از تلاش انسان‌ها برای یافتن «سنت گمشده» در جهانی که به سرعت در حال تغییر است. این کتاب داستان جستجوی معنا در دنیایی است که مرکز مقدس خود را گم کرده است. برای خواننده فارسی‌زبان که خود دهه‌هاست با چالش‌های دنیای مدرن و حفظ هویت سنتی خود دست‌وپنجه نرم می‌کند، این کتاب آینه‌ای روشنگر و تأمل‌برانگیز خواهد بود.

این اثر صرفاً یک ترجمه نیست، بلکه دعوتی ست به اندیشیدن در باب وضعیت ما؛ سفری فکری که نشان می‌دهد چگونه یک اندیشه می‌تواند همزمان هم رهایی‌بخش باشد و هم ویرانگر.

شهرستان خدابنده

روستای گوگجه ییلاق

(@YpsilonBA)
بهار ۱۴۰۴

این ترجمه،
با امید به گسترش اندیشه و بخشش آزاد دانستگی،
بی هیچ چشم‌داشتی و رایگان در دسترس دوست‌داران نهاده شده است.
شما، خواننده‌ی گرامی،
می‌توانید آن را بی‌پرداخت،
بخوانید،
نگه‌دارید
یا با دیگران در میان بگذارید.

با این‌همه،
اگر این کوشندگی را شایسته‌ی پشتیبانی می‌دانید و خواهان آن‌اید که گام‌های آینده‌ی آن استوارتر برداشته شود،
خرسند می‌شوم اگر یاوری مالی‌تان را . به هر اندازه که باشد . به شماره‌حساب زیر واریز کنید:

5022-2913-1804-0217

IR920570023580000291871001

بانک پاسارگاد
به نام یوسف بشارتی امیرکنده

از مهر و همدلی‌تان،
از ژرفا سپاس گزارم.

مقدمه

این کتاب زندگی‌نامه رنه گنون و تاریخ جنبش سنت‌گرایی است که او تأسیس کرد، دو موضوعی که تقریباً برای دنیای خارج ناشناخته بوده‌اند. در ژانویه ۱۹۹۶، زمانی که تحقیقاتی را که این کتاب بر اساس آن استوار است، آغاز کردم، یکی از کتاب‌های گنون را خوانده بودم اما هیچ ایده‌ای از اهمیت او یا اینکه چیزی به نام جنبش سنت‌گرا وجود داشته باشد، نداشتم. برای کمک به جهت‌یابی خواننده، کتاب با یک پیشگفتار آغاز می‌شود که بخش‌هایی از سفر اکتشافی خودم را به شیوه‌ای تا حدودی تأثیرگذار و با پنهان کردن برخی هویت‌ها، با خواننده در میان می‌گذارد. بقیه کتاب با استانداردهای علمی معمول مطابقت دارد و به بیشتر سوالاتی که در پیشگفتار مطرح شده است، پاسخ می‌دهد. خود سنت‌گرایی در فصل ۱ تعریف شده است.

از آنجا که این کتاب تاریخ رنه گنون و سنت‌گرایان است، رویدادها را از دیدگاه آنها دنبال می‌کند. ابتدا خود گنون در مرکز صحنه قرار می‌گیرد و سپس کسانی که به نوعی از او پیروی کردند. این موقعیت مرکزی ممکن است به نظر برسد که اهمیت تاریخی سنت‌گرایان را اغراق‌آمیز می‌کند، اما این خود سنت‌گرایان هستند که موضوع این کتاب هستند، نه دوره‌ها و کشورهایی که در آنها زندگی می‌کردند. جنبش سنت‌گرا هرگز قبلاً به طور سیستماتیک بررسی نشده است و بنابراین هدف اول من این بوده است که مشخص کنم این جنبش چه بود، چه کسانی به آن تعلق داشتند و به چه شیوه‌هایی، و چه کردند. ارزیابی‌هایی از اهمیت سنت‌گرایی در زمینه‌های بزرگ‌تر وجود دارد، اما این هدف اصلی من نیست.

بررسی جنبشی به بزرگی سنت‌گرایی، مشکلات سازمانی خاصی را برای یک مورخ ایجاد می‌کند، به ویژه زمانی که سنت‌گرایی به چندین شاخه و سپس به زیرشاخه‌هایی تقسیم شده است که همگی کم و بیش مستقل از یکدیگر پیش می‌روند. نیاز به دنبال کردن تحولات در چندین حوزه مختلف، ترتیب زمانی دقیق را غیرممکن می‌سازد. بنابراین، اصل من اغلب اتخاذ یک رویکرد تا حدی موضوعی بوده است، دنبال کردن تحولات تا نتایج آنها حتی زمانی که انجام این کار به معنای بازگشت در زمان برای برداشتن تحولات قبلی از نوعی دیگر است. این رویکرد گاهی منجر به پرش‌های زمانی می‌شود، اما امیدوارم که خواننده صبور باشد.

چند تذکر دیگر لازم است. تمام تاریخ تا حدی یک کار بازسازی است، اما به دلیل تازگی این موضوع، رازداری پیرامون بخش زیادی از فعالیت‌های سنت‌گرا و نیاز برخی افراد به سکوت در مورد فعالیت‌های خود در دوره فاشیسم اروپایی، برخی از بخش‌های این کتاب بیش از حد معمول به حدس و گمان وابسته است. دلایل بازسازی‌های من همیشه در یادداشت‌های پایانی آورده شده است، اما آنچه در متن اصلی ارائه می‌شود، عموماً فرآیند بازسازی نیست، بلکه نتیجه آن است.

برخی از سفرهایی که برای این کتاب انجام شده است، مرا به قلمرو فکری‌ای برده است که توسط بسیاری فراتر از حد مجاز تلقی می‌شود، به مناظری که با ویژگی‌هایی مانند یهودستیزی، تروریسم و فاشیسم نقطه‌گذاری شده‌اند. ما حتی به طور خلاصه از اس‌اس در آلمان نازی نیز بازدید خواهیم کرد. از خوانندگان درخواست می‌شود که در حین دنبال کردن من در این قلمرو، به یاد داشته باشند که این واقعیت که من صریحاً یک ایده یا یک عمل را محکوم نمی‌کنم، به این معنا نیست که آن را تأیید می‌کنم. در بیشتر آثار تاریخی، این نیازی به گفتن ندارد. هیچ کس تصور نمی‌کند که نوشتن در مورد روبسپیر به معنای تأیید دوره ترور باشد و می‌توان در مورد نظریه مارکسیستی نوشت بدون اینکه انتظار داشته باشیم مکرراً فعالیت‌های OGPU و NKVD را محکوم

کنیم. من دلیلی نمی‌بینم که چرا نباید در مورد دیگر نظریه‌ها بر همین اساس نوشت و این کاری است که من در اینجا انجام می‌دهم. زمانی که از اساس بازدید می‌کنیم، این کار را در همراهی بارون ایتالیایی یولیوس اولاً، یک سنت‌گرای مهم، انجام خواهیم داد و آن سازمان را از دید او خواهیم دید - به عنوان نهادی با امکانات جالب. این رویکرد نباید به این معنا تلقی شود که من خودم اساس را به این شیوه می‌بینم. من نمی‌بینم.

از آنجا که یکی از مهم‌ترین منابع اطلاعاتی مورد استفاده در این کتاب، اینترنت است، مناسب است که یک وب‌سایت همراه برای این کتاب وجود داشته باشد، www.traditionalists.org، که اطلاعات به‌روز، عکس‌ها، کپی‌هایی از برخی اسناد اصلی، کتابشناسی‌های سنت‌گرا و پیوندهایی به وب‌سایت‌های سنت‌گرا را در خود دارد. از هر خواننده‌ای که می‌تواند هر جنبه‌ای از این کتاب را گسترش دهد، روشن کند یا تصحیح کند، دعوت می‌شود که از وب‌سایت بازدید کرده و به من ایمیل بزند. این سایت همچنین حاوی برخی مطالب اضافی است که عمدتاً برای محققان علاقه‌مند در نظر گرفته شده است.

در نوشتن کتابی با چنین گستره وسیعی، مجبور شده‌ام وارد حوزه‌های متعددی شوم که حق علمی کمی برای حضور در آنها دارم. من تمام تلاشم را کرده‌ام تا پس‌زمینه فعالیت‌های سنت‌گرا را در انواع حوزه‌ها و دوران‌ها درک کنم، اما ادعای تخصص در همه مکان‌ها و دوره‌هایی که در این کتاب پوشش داده شده است، ندارم. همچنین بیش از حد معمول مدیون بسیاری از همکارانم برای پیشنهادات، کمک‌ها و نظراتشان هستم. به طور خاص می‌خواهم از بوریس فالیکوف، اچ. تی. هانسن، کلاوس کرایزر، ژان-فرانسوا مایر، شهرام پازوکی، برایان رنی، اوتاویا اشمیت، استفن شنفیلد و پیرلوئیجی زوکاتلی و همچنین همه محققان فرانسوی که به من کمک کردند، به ویژه ژان-باتیست آیمار (که علی‌رغم مخالفتش با بسیاری از تفاسیر من، بسیار مفید بود)، ژان-پیر براک، استفان دودوینیون، آنتوان فاور، ژان-پیر لوران، برنادت ریگال-سلارد و تیری زارکون تشکر کنم. همچنین می‌خواهم از همه دیگرانی که با پیشنهادات، اشتیاق یا هر دو به پروژه کمک کردند؛ از دانشگاه آمریکایی قاهره برای کمک‌هزینه‌ای که تحقیقات من را در مراکش و ایران ممکن ساخت؛ از راسل سندر، وکیل، از گلدمن سندر؛ و از سینتیا رید، ویراستار من در انتشارات دانشگاه آکسفورد، برای حمایت و شوخ‌طبعی‌اش در مواجهه با سختی‌ها تشکر کنم. علاوه بر این می‌خواهم از مصاحبه‌شوندگانم تشکر کنم: این کتاب هرگز بدون وقت، صبر و سخاوت آنها نوشته نمی‌شد. سرانجام، می‌خواهم از همسرم، لوسی، برای چیزهای زیادی تشکر کنم و نه کمترین آن برای نظرات نافذش در مورد دست‌نویس این کتاب.

بسیاری از افرادی که در این کتاب به آنها پرداخته شده است، با بیش از یک نام شناخته می‌شدند. رویه من این بوده است که آنها را با هر نامی که در منابع من بیشتر استفاده شده است، ارجاع دهم. نام‌های جایگزین و همچنین تاریخ تولد و مرگ، در نمایه آورده شده است.

به طور کلی من به صورت آزاد و برای انتقال معنا ترجمه می‌کنم و سعی می‌کنم، به عنوان مثال، عنوان انگلیسی اثری که به زبان دیگری منتشر شده است را شبیه به یک عنوان کتاب واقعی جلوه دهم. من معمولاً از مناسب‌ترین معادل‌های انگلیسی برای اصطلاحات فنی اسلامی به جای اصل عربی استفاده کرده‌ام. در موارد نادری که اصل حفظ شده است، توضیح طولانی‌تری از آنچه در متن اصلی یافت می‌شود، در واژه‌نامه (به همراه تعاریف مختصری از برخی اصطلاحات فنی انگلیسی) آورده شده است.

هنگام آوانویسی از عربی، من از سیستم استاندارد مجله بین‌المللی مطالعات خاورمیانه استفاده کرده‌ام اما علائم اعراب‌گذاری را حذف کرده‌ام. خواننده‌ای که عربی می‌داند، به راحتی می‌تواند اینها را بازسازی کند؛

خواننده‌ای که عربی نمی‌داند، آنها را بی‌معنی و گیج‌کننده خواهد یافت. هنگام آوانویسی نام‌هایی با منشأ عربی از فارسی یا روسی، من اصل عربی را برای حفظ ثبات آوانویسی کرده‌ام: بنابراین «جمال» به جای «ژمال».

فهرست مطالب

فهرست شخصیت‌های اصلی

the seven most important traditionalists listed by date of birth

Coomaraswamy, Dr, Ananda Kentish (1877–1947). British, then American. Art historian.
Gue´non, Rene´ (1886–1951). French, then Egyptian. Developed Traditionalism.
Evola, Baron Julius (1896/8–1974). Italian. Developed political Traditionalism.
Eliade, Dr. Mircea (1907–86). Romanian, then American. Scholar of religions.
Schuon, Frithjof (1907–98). German, later French, and then Swiss, finally resident in America. Developed Sufi Traditionalism and established the Alawiyya (later the Maryamiyya) Sufi order.
Nasr, Dr. Seyyed Hossein (1933–). Iranian, then American. Introduced Islamic Traditionalism to Iran and other parts of the Islamic world.
Dugin, Alexander (1962–). Russian. Developed Neo-Eurasianism.

other important characters (by date of birth)

Ficino, Marsilio (1433–99). Italian priest and neo-Platonist.
Burrow, Reuben (fl. 1799). Amateur British historian of religions.
Emerson, Ralph Waldo (1803–82). American Transcendentalist.
Blavatsky, Helena (1831–91). Russian Theosophist.
Wirth, Oswald (1860–1943). Masonic reformer and associate of Gue´non.
Pouvourville, Albert de (1861–1940). Taoist imperialist and Gue´non's second important master.
Encausse, Ge´rard (1865–1916). Founder of the Martinist Order and Gue´non's first major mentor.
Ague´li, Ivan (1869–1917). Swedish Sufi and painter.
Charbonneau-Lassay, Louis (1871–1948). Catholic antiquarian, friend and patron of Gue´non, and first master of the Fraternity of the Cavaliers of the Divine Paraclete.
Sebottendorf, Rudolf von (1875–1945). German occultist and Mason who established the political party Adolf Hitler transformed into the Nazi Party.
Eberhardt, Isabelle (1877–1904). Franco-Russian Sufi and writer.
Maritain, Jacques (1882–1973). Catholic philosopher, once a patron of Gue´non.
Chacornac, Paul (1884–1964). Gue´non's publisher.
Thomas, Georges-Auguste (1884–1966). Second master of the Fraternity of the Cavaliers of the Divine Paraclete.
Se´ligny, Paul de (1903–?). Mauritian, resident in France. Cult leader and guru.

Reyor, Jean (1905–88). Gue´non's devoted early disciple, editor of Etudes traditionnelles until 1961.
Vaˆlsan, Michel (1907–74); Romanian, later resident in France. First Schuon's muqaddam in Paris and then shaykh of an independent Alawiyya Sufi order. Editor of Etudes traditionnelles from 1961 until his death.
Burckhardt, Titus (1908–84). Swiss. Schuon's closest and earliest associate, and his muqaddam in Basel.
Lings, Martin (1909–) English. First Gue´non's associate in Cairo, then Schuon's muqaddam in London.
Pauwels, Louis (1920–97). French writer and publisher specializing in the occult.
Hartung, Henri (1921–88). French, later resident in Switzerland. Briefly a follower of Schuon, later progressive public intellectual.
Pallavicini, Felice (1926–), Italian. Italian shaykh of a Traditionalist Sufi order in Milan, derived from the Idrisi Ahmadiyya.
Freda, Franco. Italian political traditionalist.
Jamal, Gaydar (1947–). Russian Islamist.



پیشگفتار

هوا تاریک بود، به جز باریکه‌ی نوری از چراغ قوه‌ای در چند طبقه بالاتر. رطوبت با دود آمیخته بود و آب هنوز در حال جاری شدن و چکیدن بود. در حالی که با اضطراب از پله‌ها بالا می‌رفتم، آتش‌نشانی از کنارم رد شد، اما گذاشتم بدون اینکه با او صحبت کنم بگذرد، چون روسی من ضعیف است. قبل از ورود به ساختمانی که در آن اقامت داشتم، متوجه شده بودم که آتش‌سوزی از پشت‌بام شروع شده است. گفتند کار ولگردهاست، از ایستگاه قطار کورسکایا در همان نزدیکی. امیدوار بودم که همینطور باشد و چیز شوم‌تری در کار نباشد.

زبان روسی من ضعیف است، اما روس‌هایی که برای مصاحبه با آنها به مسکو آمده بودم، همگی مردان فرهیخته‌ای بودند که به چندین زبان صحبت می‌کردند. در ضمیمه معرفی‌نامه‌ام به یکی از این رهبران، که توسط یک محقق آمریکایی برایم ایمیل شده بود - کسی که در زمان وجود اتحاد جماهیر شوروی، شوروی‌شناس بود و پس از آن به گردآوری سلطنت‌طلبان و فاشیست‌ها و «میهن‌پرستان» از حاشیه‌های سیاست روسیه روی آورده بود - آمده بود: «دوگین به طرز باورنکردنی‌ای فاضل و به شیوه خود درخشان است... نکته اصلی که باید به خاطر بسپاری این است که همه این افراد صد در صد دیوانه‌اند.» دوگین در سال‌های پایانی اتحاد جماهیر شوروی، زمانی که به عنوان رفتگر خیابان کار می‌کرد، خود زبان فرانسه عالی و انگلیسی کاملاً قابل قبولی را به علاوه دو یا سه زبان اروپایی دیگر آموخته بود. همکار سابق او، ادوارد لیمونوف، انگلیسی تقریباً بی‌نقص خود را زمانی که به عنوان یک فراری شوروی و یک رمان‌نویس مخالف در نیویورک زندگی می‌کرد، یاد گرفته بود. و دیگر چه کار می‌کرد؟ مشهورترین کتاب لیمونوف، «این منم، ادی»، به وضوح زندگی‌نامه‌ای بود، اما همچنین تخیلی. سال‌ها پیش، کمی بعد از اینکه برای اولین بار به مصر نقل مکان کردم، پس از خواندن چند صفحه آن را کنار گذاشته بودم و از آن زمان خوانده نشده در قفسه کتابم در قاهره مانده بود. بعدها، وقتی بالاخره فهمیدم چرا نام لیمونوف مدام برایم آشنا به نظر می‌رسد، دوباره کتابش را پیدا کردم و با شیفتگی آن را خواندم. لیمونوف در حال توصیف سرگشتگی و سرخوردگی مهاجر شوروی بود که در کشور خود حتی اگر توسط سیستم طرد شده بود، به عنوان شاعر مورد احترام بود، اما در غرب نه به او نیازی بود و نه احترامی. او همچنین در حال توصیف تجربه هر مهاجری در غرب بود، تجربه‌ای که اکنون در برخی از دوستان مصری‌ام تشخیص می‌دادم، و تجربه هر مخالفی، نه فقط مخالفان شوروی. بعدها فهمیدم که الکساندر سولژنیتسین چندان از این کتاب خوشش نیامده بود (او لیمونوف را «حشره کوچکی که پورنوگرافی می‌نویسد» توصیف کرده بود).

وقتی به بالای پله‌ها رسیدم، صدای ریزش آب کمتر می‌شد. آپارتمانی که در آن اقامت داشتم کم و بیش سالم بود. گچ سقف آشپزخانه ریخته بود و کف آن نیم اینچ آب جمع شده بود، اما همین. گربه کوچک دوست‌دختر میزبانم هنوز زنده بود، هرچند وحشت‌زده، و یادداشت‌های مصاحبه‌ام توسط پوشه‌های پلاستیکی شفافی که در آنها نگهداری می‌کردم محافظت شده بودند. همه چیز خوانا باقی مانده بود به جز یک برگه پیش‌زمینه در

مورد کمونیست‌های محافظه‌کار و دموکرات‌های رادیکال. آن شب گربه به رختخوابم خزید، زیر پتوها فرو رفت، سبک و نرم مانند پرنده‌ای روی شکمم.

احتمالاً واقعاً کار همان ولگردهای ایستگاه قطار کورسکایا بود، علی‌رغم ترس‌های من. مسکو آن تابستان زیبا بود، اما هنوز از خانه و کمک دور بود و من با افراد عجیبی ملاقات کرده بودم. دوگین واقعاً فاضل و جذاب بود، اما من هرگز فراتر از یک تماس تلفنی کوتاه با لیمونوف پیش نرفته بودم و حتی ترتیب دادن آن هم روزها طول کشیده بود. بی‌میلی او برای دیدن من احتمالاً به این دلیل بود که روزنامه‌نگاران و محققان غربی همیشه درباره او و دوگین به عنوان تهدیدی برای صلح جهانی، رهبران گروهی ترسناک از کله‌پوستی‌ها و پانک‌ها، و تجسم کابوس تولد دوباره رایش سوم مجهز به سلاح‌های هسته‌ای می‌نوشتند. البته، هر روسی که ادعا کند حزبش - حزب ناسیونال بلشویک که دوگین و لیمونوف تأسیس کرده بودند - بهترین عناصر نازیسم و استالینیسم را ترکیب می‌کند، با افکار عمومی غرب مشکلات روابط عمومی خواهد داشت.

ناتالیا، نویسنده‌ای که بیشتر گزارش‌های اخیر درباره دوگین و لیمونوف را در مسکو تایمز نوشته بود، گفت: «من از آدم‌هایی مثل آنها خوشم می‌آید. آنها سرگرم‌کننده و متفاوتند. مثل بقیه سیاستمداران نیستند.» ناتالیا مرا به یکی از کلوپ‌های ناهار مسکو برده بود، رستورانی شیک اما عمدتاً خالی به سبک گذشته، با موسیقی و دکوری از اوایل دوران برژنف. ورود فقط برای اعضا، از طریق یک در فولادی بدون علامت که توسط یک مرد سرسخت سابق کا.گ.ب با کت و شلوار تیره باز می‌شد. ناتالیا از یک کمک‌کننده گاه‌به‌گاه به روزنامه‌نگاران آمریکایی در لنینگراد، از طریق دانشگاه کالیفرنیا و یک دوره کارآموزی در لس آنجلس تایمز، به تجسم بهترین جنبه‌های روسیه جدید تبدیل شده بود. بی‌عیب و نقص لیبرال، پر از نور و امید، با شور و شوق یکسان به مهمانی و نوشتن می‌پرداخت، و هیچ نشانی از فاشیسم در او نبود. اما کاشف گزینه‌های جایگزین؟ بله. وقتی از کلوپ خارج می‌شدیم، او یک برچسب رنگارنگ برداشت: «این روزها انواع آدم‌های عجیب و غریب پیدا می‌شوند... و من از این خوشم می‌آید.» اشاره به دوگین نبود، بلکه به تعداد روزافزون افرادی بود که بدون مجوز اقامت مسکو در این شهر زندگی می‌کردند، معادل مسکویی مشکل مهاجران در غرب.

در مرکز مسکو، همکار سابق دیگری از دوگین، گیدار جمال، پشت در فولادی دیگری زندگی می‌کرد، این یکی دری به یک آپارتمان در ساختمانی شیک نزدیک سفارت آمریکا بود. درِ جمال را نه یک مرد سابق کا.گ.ب، بلکه یک تاتار جوان با سر تراشیده باز کرد که بعداً برای من و جمال قهوه رقیقی در فنجان‌های ترک‌خورده با نعلبکی‌های ناهماهنگ آورد. چندین جوان دیگر مانند او در آپارتمان تقریباً خالی از اثاثیه بودند که یا به طور کلی کاری نمی‌کردند یا در حضور من کاری نمی‌کردند. من و جمال درباره دوگین، اسلام، پدربزرگ‌هایمان، جهاد، تماس‌های جمال با طالبان، مدرنیته و سنت صحبت کردیم.

اگرچه می‌توانستم تصور کنم که تاتارهای جوان جمال دست به هر کاری می‌زنند، اما من و او با هم خوب کنار آمدیم. او حتی قول داده بود دفعه بعد که به قاهره آمد به من سر بزند - چشم‌اندازی که واقعاً از آن لذت نمی‌بردم، هم به دلیل پیامدهای بازدید یک اسلام‌گرای خارجی برجسته برای پرونده‌ام در سرویس‌های امنیتی مصر، و هم به این دلیل که می‌توانستم واکنش همسرم را تصور کنم وقتی جمال و همراهانش بدون اطلاع قبلی سر می‌رسیدند. من و دوگین هم به اندازه کافی با هم خوب کنار آمده بودیم. در دفتر او هیچ کله‌پوستی‌ای نبود، فقط یک منشی که مشتاق بازگشت به خانه بود، سرایدار روسی حتمی با چهره سنگی در اواخر دهه پنجاه زندگی‌اش، و مردی که به نظر می‌رسید در کار تجارت کتاب باشد، روی مبل نشسته بود و کاتالوگ انتشارات دوگین را ورق می‌زد. بعدها فهمیدم که دوگین تا آن زمان دیگر ناسیونال بلشویک‌ها را کاملاً پشت سر گذاشته

بود و در مسیری قدم گذاشته بود که او را به اتحادی احتمالاً حتی ترسناک‌تر با کرملین می‌رساند. لیمونوف، در مقابل، سر از زندان درآورد.

گرچه تقریباً تمام یادداشت‌هایم علی‌رغم آتش‌سوزی و آب در آپارتمان قرضی‌ام خوانا باقی مانده بود، مجبور شدم نسخه جدیدی از کتاب «سوار بر ببر» اثر اولاً را تهیه کنم، کتابی که با خود آورده بودم تا در حین انتظار برای فراهم شدن مصاحبه‌ها بخوانم. اولاً، بارون یولیوس. افسر توپخانه، نقاش آوانگارد، جادوگر. در سال ۱۹۷۴ در رم درگذشت. کتاب‌های او اندکی پس از بحران موشکی کوبا توسط جمال و چند مخالف دیگر شوروی در کتابخانه لنین مسکو کشف شد. کتابدارانی که اجازه داده بودند کتاب‌های اولاً در قفسه‌های باز قرار گیرند، هرگز به داخل جلد آنها نگاه نکرده بودند و متوجه نشده بودند که چقدر خطرناک هستند. گفته می‌شود در ایتالیای دهه ۱۹۷۰، اگر پلیس در حین بازرسی آپارتمانتان کتاب‌های اولاً را پیدا می‌کرد، بیشتر از پیدا کردن مواد منفجره پلاستیکی به دردسر می‌افتادید.

اولاً در سال ۱۹۵۱ در ایتالیا به اتهام «توطئه برای برقراری مجدد فاشیسم» محاکمه شد، اما تبرئه شد. این یک اتهام مضحک بود: فاشیسم صرف همیشه برای اولاً بسیار بی‌خطر بود. درست است، او با موسولینی بر روی قوانین نژادی ایتالیا کار کرده بود، اما فاشیست‌ها سرانجام او را از برلین به خانه فراخواندند و گذرنامه‌اش را پس گرفتند. دیدگاه‌های او برای آنها بیش از حد افراطی بود. اولاً برای موسولینی همان چیزی بود که تروتسکی برای استالین بود - اما چه کسی نام او را شنیده است؟ خب، پلیس ضد تروریسم ایتالیا، برای شروع. او همین الان در جستجوی اینترنتی در google.com به ۱۲۶۰۰ نتیجه دست یافت؛ تروتسکی، البته، با ۱۳۷۰۰۰ نتیجه پیشتاز است.

من خودم هرگز نام اولاً را نشنیده بودم تا اینکه از شیخ عبدالواحد پالاویچینی پرسیدم چگونه مسلمان شد. اینگونه بود که تحقیقات من درباره «سنت‌گرایی» (Traditionalism) آغاز شد، در میلان در زمستان ۱۹۹۵-۱۹۹۶، در حالی که با شیخ ایتالیایی یک طریقت صوفی که تنها از ایتالیایی‌های مسلمان‌شده تشکیل شده بود، مصاحبه می‌کردم. اولین بار در کنفرانسی در خارطوم، در حال گپ زدن با یک همکار ایتالیایی بیرون از سالن کنفرانس که برای گرم شدن بین جلسات در آنجا معطل مانده بودیم، درباره پالاویچینی و صوفیان ایتالیایی شنیده بودم. آن سالن کنفرانس یکی از معدود مکان‌هایی در سودان بود که تهویه مطبوع کار می‌کرد و برگزارکنندگان کنفرانس مصمم بودند که از آن به طور کامل استفاده کنند. آفتاب داغ و شن و سکوت سودان، تسکین گاه‌به‌گاهی بین جلسات خسته‌کننده در داخل یخچال بود. در حالی که در نیمه‌تاریکی می‌لرزیدیم، محققان سودانی یکی پس از دیگری مقاله‌هایی را درباره موضوعاتی ارائه می‌دادند که خودشان علاقه چندانی به آنها نداشتند اما فکر می‌کردند ممکن است برای یک خارجی جالب باشد و دروازه‌های معدن طلای یک کمک هزینه تحقیقاتی از خارج را باز کند.

همکار ایتالیایی‌ام گفت: «اگر روی ادریسی‌ها کار می‌کنی، ما تعدادی در میلان داریم.» یکی از جنبه‌های طریقت صوفی ادریسی که در آن زمان برایم جالب بود، چگونگی گسترش آن بود، و بنابراین چند ماه بعد، در ژانویه سرد سال ۱۹۹۶، از قاهره به میلان پرواز کردم. برخی از پیروان شیخ پالاویچینی در فرودگاه به استقبالم آمدند و با بیشترین احترام با من رفتار کردند چون از شرق می‌آمدم. خب، تازه از شرق آمده بودم - در واقع در لندن به دنیا آمده بودم، با نام خانوادگی‌ای که نشان از نیاکان دور وایکینگ دارد. من نیز به نوبه خود با عمیق‌ترین احترام با شیخ پالاویچینی رفتار کردم. اینگونه است که با شیوخ صوفی رفتار می‌کنید و مصاحبه با شیوخ صوفی بخشی از کار من به عنوان مورخ اسلام بود. هرگز قبلاً با یک شیخ ایتالیایی ملاقات نکرده بودم،

اما به نظر می‌رسید امن‌ترین راه این باشد که با او بیشتر به عنوان یک شیخ تا یک ایتالیایی برخورد کنم. در طول مصاحبه ما، پالاویچینی به من گفت که در سال ۱۹۵۲ در سوئیس مسلمان شده است، و توسط اولاً به نزد یک شیخ صوفی در آنجا فرستاده شده بود. او به عنوان مترجم ایتالیایی آثار یک نویسنده فرانسوی به نام رنه گنون، که در حال خواندن آثارش بود، با اولاً تماس گرفته بود.

پس شاید تحقیقاتم واقعاً آن زمستان شروع نشده بود، چون قبلاً نام رنه گنون را شنیده بودم، هرچند نام اولاً در آن زمان برایم هیچ معنایی نداشت. شاید تحقیقاتم ده سال قبل، در سال ۱۹۸۶، در روز دوم اولین سفرم به قاهره آغاز شده بود. من به دیدن یک دوست دوران مدرسه رفته بودم که شغلی به عنوان مدرس انشا در دانشگاه آمریکایی قاهره (AUC) پیدا کرده بود و دوستم مرا برای ناهار به کافه‌تریای AUC برد. سینی‌هایمان را از صندوق برداشتیم و سر یک میز خالی نشستیم. دوستم که از ایفای نقش راهنما لذت می‌برد، با اشاره به میزی در آن سوی اتاق گفت: «آنها نومسلمانان هستند.» چهار مرد دور یک میز کوچک نشسته بودند، همگی ریش کامل داشتند، همگی لباس تیره پوشیده بودند - یا فقط تیره به نظر می‌رسیدند؟ بعد از تنها دو روز در قاهره، احتمالاً هنوز اسلام را با تاریکی مرتبط می‌دانستم. چگونه یک غربی می‌توانست به اسلام بگرود؟ آن چهار مرد به آرامی صحبت می‌کردند، غذایشان تمام شده بود و به سمت یکدیگر خم شده بودند. درباره چه چیزی می‌توانستند صحبت کنند؟

یک سال بعد خودم به قاهره نقل مکان کرده بودم و در AUC تدریس می‌کردم و با یکی از آن نومسلمانان آشنا شدم، یک شهروند دانمارکی که زبان مادری‌اش آلمانی بود اما انگلیسی آمریکایی بی‌نقصی صحبت می‌کرد و اغلب با یک آمریکایی اشتباه گرفته می‌شد. زمانی راننده آمبولانس در هامبورگ، زمانی جوینده معنویت در سریلانکا، او در دانشگاه آمریکایی بیروت انگلیسی تدریس کرده بود و در آنجا با یک شیخ صوفی ترک ملاقات کرده و درجا مسلمان شده بود. در آشنایی نزدیک‌تر، او چندان هم تاریک نبود. بلکه مردی با چشمان درخشان و شوخ‌طبعی بی‌پروا بود که به راحتی دوست شد و هنوز هم هست. یک روز در دهه ۱۹۸۰ او کتابی از رنه گنون به من قرض داد که به گفته او یک فرانسوی مسلمان‌شده بود که سال‌ها در قاهره زندگی کرده بود. کتاب به اندازه کافی بی‌خطر به نظر می‌رسید - یک کتاب جلد شومیز پنگوئن با شماره قفسه کتابخانه AUC روی عطف آن. مهر تاریخ داخل آن نشان می‌داد که کتاب تقریباً دوازده سال دیرکرد دارد، همانطور که اشاره کردم. نومسلمان لبخند زد. او گفت: «این کتاب بسیار ارزشمندتر از آن است که به کتابخانه سپرده شود. حتماً آن را به من برگردان.»

کتابی عجیب و دشوار بود، اصلاً درباره اسلام نبود. بلکه درباره زمان و کمیت و کیفیت و ارسطو بود، درباره یأجوج و مأجوج و پایان قریب‌الوقوع جهان. کتابی نگران‌کننده بود و برایم سخت بود که آن را نادیده بگیرم.

دوست دوران مدرسه‌ام که میز نومسلمانان را در ناهار پاییز قبل نشان داده بود، پرسید: «چطور می‌توانی این چیزها را بخوانی؟»

استاد دیگری از AUC گفت: «گنون؟ این را بخوان.» و کتابی از فریتیوف شوئون به من داد. این بار یک سوئیسی، و شیخ دیگری، به من گفته شد. نویسنده‌ای متفاوت از گنون، که توسط مردی از نوع دیگر به من قرض داده شده بود، آلن گولد. گولد که زمانی یک شاعر «بیت» بود، به جای شوخ‌طبعی، انرژی از خود ساطع می‌کرد، مدام به عربستان سعودی می‌رفت و می‌آمد و - پس از دهه‌ها در خاورمیانه - با بدترین عربی‌ای که تا به حال شنیده‌ام صحبت می‌کرد.

واقعاً اینطور شروع شد، با دو نومسلمان که در AUC تدریس می‌کردند، و با دو نویسنده، هر دو اروپایی که گفته می‌شد شیوخ صوفی هستند، اما هیچ‌کدام، به طور متناقض، چیز زیادی درباره اسلام نمی‌نوشتند. گرچه نمی‌توانستم دلیلش را بفهمم، به نظر می‌رسید روابط بین نومسلمانِ گنون‌خوان و نومسلمانِ شوئون‌خوان سردتر از آن چیزی بود که انتظار داشتم. به هر حال، وقتی هر دو نام دوباره در میلان مطرح شدند - شوئون همان شیخ سوئیسی بود که پالاویچینی پس از خواندن گنون به نزد او فرستاده شده بود - کنجکاو شدم.

گنون و شوئون به وضوح برای یک جنبه از رویارویی غرب با اسلام مهم بودند: نه برای رویارویی «برخورد تمدن‌ها»، بلکه برای نقطه مقابل آن - جدا شدن. به گفته صاحب یکی از مراکز اسلامی بزرگ میلان که با او مصاحبه کردم، کتاب‌های گنون دلیل اصلی گرویدن به اسلام در ایتالیا بود. علی شوتز رستورانی را اداره می‌کرد که غذای خاورمیانه‌ای سرو می‌کرد و به عنوان فضای نمایشگاهی و سالن سخنرانی گاه‌به‌گاه نیز عمل می‌کرد. این رستوران به مغازه‌ای شلوغ متصل بود که سجاده، روسری برای زنان مسلمان، عودسوز، تصاویر قاب‌شده از کعبه در مکه، قرآن، و کتاب‌های دیگر، از جمله قفسه‌ای از آثار گنون به دو زبان اصلی فرانسوی و ترجمه ایتالیایی می‌فروخت. خود علی چندان طرفدار گنون نبود، «اما این چیزی است که مردم می‌خواهند بخوانند، و مفید است، مردم را به اسلام می‌آورد.»

بنابراین، تصویری به اندازه کافی آسان، به جز شاید اینکه اولاً واقعاً در آن جا نمی‌گرفت. یک محقق ایتالیایی که به دیدارش رفتم گفت: «نوعی فیلسوف فاشیست که فکر می‌کرد اسلام یک نژاد معنوی است.» چیز بیشتری یاد نگرفتم؛ محقق از آنفولانزای شدید رنج می‌برد، تمایلی به ملاقات با من در آپارتمانش در آخر هفته نداشت، و به وضوح می‌خواست مصاحبه ما را هرچه سریع‌تر تمام کند. بلند شدم که بروم، و در همان حال، در جزوه‌ای با چاپ ضعیف که روی میزش باز بود، چشمم به عکسی تار از مردان خندان با یونیفرم اس‌اس افتاد. نزدیک‌تر نگاه کردم، پرسشگرانه. میزبان بی‌میلم پاسخ داد: «یک گروه مسلمان در اس‌اس. من روی این جور چیزها هم کار می‌کنم.» سپس در خیابان بودم و به دنبال یک اغذیه‌فروشی می‌گشتم تا مقداری خوراکی بخرم و با خود به قاهره ببرم. دو پانتونه به قیمت یکی (دو هفته از کریسمس گذشته بود)، و مقداری قارچ پورچینی. مأموریت انجام شد. فصلی برای اضافه کردن به کتابم در مورد گسترش طریقت صوفی ادریسی داشتم، و چند غنیمت خوراکی از سفرم.

تصویر من از گنون و شوئون به عنوان نویسندگان اسلامی، تصویری بود که برای مدتی باقی ماند. در هواپیمای بازگشت از میلان، زندگی‌نامه کوتاهی از گنون را که یکی از پیروان پالاویچینی به من داده بود، خواندم. به طور خلاصه از جوانی احمقانه گنون، عضویت او در گروه‌های مختلف رازآمیز (occultist) در پاریس، و سپس گرویدن او به اسلام در سال ۱۹۱۰ در سن ۲۴ سالگی صحبت می‌کرد. گنونیسم، آنطور که من شروع به نامیدنش کرده بودم، به نظر می‌رسید درباره اسلام در غرب باشد. شوئون خواننده و پیرو گنون بود. همچنین مارتین لینگز، پیرو ابتدا گنون و سپس شوئون، وجود داشت. من یک بار لینگز را ملاقات کرده بودم وقتی برای دریافت جایزه‌ای از رئیس جمهور حسنی مبارک برای زندگی‌نامه‌ای که از پیامبر اسلام نوشته بود به قاهره آمده بود؛ این یک دستاورد بزرگ برای یک انگلیسی بود که درباره پیامبر اسلام بنویسد، به عربی ترجمه شود، و حتی جایزه ببرد. لینگز من و دو نفر دیگر را در اتاقش در هتل مریدین سرگرم کرد. در حالی که قوری شیر و چای را با مهارتی کاملاً انگلیسی جابجا می‌کرد و با لهجه بریده نسل خود صحبت می‌کرد، لینگز درباره معماری سنتی و مدرن صحبت کرد. رود نیل بیرون در جریان بود؛ لینگز یک جلابیه پوشیده بود، و مهمانانش روی تخت هتل نشسته بودند، اما در غیر این صورت ممکن بود در ساری باشیم.

علاوه بر لینگز، سید حسین نصر نیز بود، نامی آشنای دیگر، نویسنده کتاب «آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام» که توسط انتشارات دانشگاه آمریکایی قاهره منتشر شده بود و توسط رعنا، استاد دیگری از دانشگاه آمریکایی، به من داده شده بود و حاشیه‌هایش به شدت حاشیه‌نویسی شده بود. رعنا زیبا و تراژیک بود، با انواع مشکلات دست و پنجه نرم می‌کرد. آیا او اول فمینیست بود یا یک عرب میهن‌پرست مخالف امپریالیسم فرهنگی غرب؟ آیا او دختر نیل بود یا فارغ‌التحصیل کالج امانوئل کمبریج؟ آیا او به عنوان یک زن و عضوی از یک نژاد زمانی و برای همیشه تحت سلطه، ستم دیده بود، یا کارفرمای ثروتمند چندین خدمتکار در ویلای باشکوهش؟ آیا او مسلمان بود یا آزاداندیش؟ محقق یا رمان‌نویس؟ متأهل یا آزاد؟ نمی‌دانم کتاب نصر چه نقشی در کشمکش‌های او داشت. سال‌ها بعد، وقتی او را در خیابان دیدم و با هم قهوه‌ای دشوار نوشیدیم، در حالی که تلاش می‌کردیم و شکست می‌خوردیم تا از سکوتی ده ساله عبور کنیم و صمیمیتی را که زمانی داشتیم دوباره کشف کنیم، او یک رمان‌نویس مطلقه بود که نه به انگلیسی بلکه به عربی می‌نوشت و برنده مدال طلای معتبری در آن سال شده بود.

وقتی شیخ پالاویچینی برایم فاش کرد که شوئون رهبری یک طریقت صوفی را بر عهده دارد، پیدا کردن آن طریقت برایم به اندازه کافی آسان بود. طریقت شوئون در بیشتر دوران وجودش مخفی بود، اما مخفی نگه داشتن کامل چیزی که صدها نفر را در طول بیش از هفتاد سال درگیر می‌کند، دشوار است. راز بیش از همه از «عوام»، از غربی‌های مدرن بی‌دین، محافظت می‌شد. من که در قاهره زندگی می‌کردم و با تصوف و اسلام آشنا بودم، از پشت جبهه محافظت‌نشده به آن نزدیک می‌شدم. تکه‌هایی که قبلاً اینجا و آنجا شنیده بودم شروع به معنی پیدا کردن کردند. شایعات پیرامون ده‌ها شخصیت شناخته‌شده، افرادی که شبیه صوفیان بودند اما عضویت در هیچ طریقت شناخته‌شده‌ای را تأیید نمی‌کردند، در جای خود قرار گرفتند. فهمیدم چرا یک محقق جوان و باهوش هلندی که به یک طریقت صوفی مصری در اسکندریه پیوسته بود، سپس آن را به مقصدی نامشخص ترک کرده بود. اکنون می‌فهمیدم چه چیزی افراد خاصی را که می‌شناختم یا از آنها خبر داشتم و همیشه به نظر می‌رسید بیش از دوستان خوب باشند، به هم پیوند می‌دهد: یک طریقت صوفی غربی مخفی که برای سه ربع قرن حتی نام خود، مریمیه، را هم فاش نکرده بود.

به آرامی شروع به کنار هم قرار دادن پیوندها بین گنون و شوئون و تعداد روزافزونی از نویسندگان غربی درباره اسلام کردم که بیشتر آنها نومسلمانان آشکار یا پنهان بودند. کاتالوگ‌های کتابخانه کتاب‌ها و ناشران و مجلات را آشکار کردند. یک مقاله علمی جالب تقریباً شکل نهایی خود را گرفته بود که شخصی به اندرو رالینسون، یک استاد بازنشسته انگلیسی ساکن فرانسه، و کتاب در دست انتشار او، «استادان غربی در سنت‌های شرقی» اشاره کرد.

رالینسون بخش‌های مربوطه از پیش‌نویس کتابش را برایم فرستاد که از آن تصویر بسیار متفاوتی از شوئون پدیدار شد. رالینسون شوئون را نه به عنوان یک صوفی پرهیزکار، بلکه به عنوان یک شارلاتان، احتمالاً خودفریب و قطعاً فریب‌دهنده دیگران می‌دید. به نظر می‌رسید او فکر می‌کند هر غربی‌ای که به اسلام می‌گرود باید به نوعی دیوانه باشد، چیزی که تا آن زمان می‌دانستم اینطور نیست. من با ادب دیدگاه رالینسون درباره شوئون را زیر سؤال بردم. یک روز صبح، یک پاکت ضخیم از رالینسون در صندوق پستی‌ام پیدا کردم که حاوی کپی‌هایی از چند عکس بود. پشت میزم نشستم، عکس‌ها را به تناوب زیر کاغذهای دیگر پنهان می‌کردم و دوباره بیرون می‌آوردم، شیفته و وحشت‌زده. شوئون در لباس یک رئیس بومیان آمریکا، با زنانی جوان با بیکینی دورش بود. شوئون برهنه بود، به جز چیزی که شبیه کلاه‌خود وایکینگ‌ها به نظر می‌رسید. و نقاشی‌ای از شوئون از مریم باکره، او نیز برهنه، با اندام تناسلی به وضوح ترسیم شده بود.

مقاله مورد نظرم نیاز به بازنگری اساسی داشت، همانطور که بسیاری از نتایج دیگری که به آنها رسیده بودم.

این اولین معمای من بود. برخی از نویسندگان بزرگ غربی در مورد اسلام، پیروان مردی بودند که با کلاه پری در سر، یا اصلاً بدون لباس، پرسه می‌زد و نقاشی‌های بسیار غیرمعمولی می‌کشید. دست کم، باید گزارش‌های مربوط به سایر بی‌نظمی‌ها در طریقت صوفی مریمیه را جدی‌تر می‌گرفتم - بی‌نظمی‌هایی از دیدگاه اسلامی، حداقل. به دفتر گولد، خواننده آثار شوئون، در دانشگاه آمریکایی قاهره رفتم تا با او صحبت کنم. او قبل از من به عکس‌ها اشاره کرد و درست حدس زد که حتماً آنها را دیده‌ام. گفت که آنها دزدیده شده‌اند، بخشی از داستانی کثیف که نمی‌خواست وارد آن شود. هرگونه علاقه‌ای به آنها از روی کنجکاوی بیمارگونه بود. آنها بی‌ربط بودند. این مشکل من بود اگر، به اشتباه، انتخاب می‌کردم که روی آنها تمرکز کنم. در مورد بی‌نظمی‌های ادعایی، آنها بی‌نظمی نبودند: این درک من از نظم بود که ناقص بود. من با یک مشکل اخلاقی روبرو بودم و به خوبی با آن روبرو نمی‌شدم. این پایان دوستی با مردی بود که دوستش داشتم حتی اگر هرگز واقعاً او را نفهمیده بودم، مردی که مهربانی‌اش به اندازه رفتارهای عجیب و غریبش آشکار و دوست‌داشتنی بود.

در سفری به آمریکا، به واشنگتن دی.سی. رفتم تا نصر، نویسنده کتاب پر از حاشیه‌نویسی رعنا در مورد «آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام» و بسیاری کتاب‌های دیگر را ببینم. یک دانشجوی تحصیلات تکمیلی که از قاهره می‌شناختم، قبل از اینکه از پرینستون به واشنگتن دی سی. بروم، برایم توضیح داد: «او استاد دانشگاهی مطالعات اسلامی است. مطمئن نیستم این یعنی چه، اما خیلی باشکوه‌تر از فقط استاد است، و این را فراموش نکن.» هر چه که بود، به نصر حق داشتن منشی شخصی و یک سوئیت به جای یک دفتر ساده را می‌داد، و (گرچه نه توسط خود نصر) روشن شد که من بسیار خوش‌شانس هستم که به این مرد بزرگ دسترسی پیدا کرده‌ام. جرأت نکردم به عکس‌ها اشاره کنم. نصر تقریباً همان موضع گولد را در مورد بی‌نظمی‌ها اتخاذ کرد. توضیح داد که اگر به درستی درک شود، هیچ چیز بی‌نظمی وجود ندارد. من که بودم که با یک استاد دانشگاهی مطالعات اسلامی بحث کنم؟ تلاشی نکردم. و با این حال، از قانع شدن بسیار دور بودم.

دو سال بعد، وقتی در یک زمستان سرد دیگر به ایران رفتم و از بقایای آکادمی سنت‌گرای باشکوهی که نصر زمانی در آنجا اداره می‌کرد بازدید کردم، متوجه شدم که واقعاً خوش‌شانس بوده‌ام که با مردی بزرگ ملاقات کرده‌ام. هر چه که یک استاد دانشگاهی باشد، نصر در ایران بسیار مهم‌تر از آن چیزی بود که بعدها در آمریکا شد، و حتی پس از انقلاب نیز در ایران مهم باقی ماند. فهمیدم که رعنا تنها یکی از بی‌شمار مسلمانی بود که، در حالی که مطمئن نبودند چگونه مدرنیته خود را با دین و فرهنگی که در آن متولد شده بودند ادغام کنند، امیدوار بودند که نصر بتواند به آنها در یافتن پاسخی کمک کند.

دومین معمای من ارتباط با اولاً بود. داشتم اساس فلسفه‌ای را که گنون توسعه داده بود درک می‌کردم، فلسفه‌ای که نصر مرا متقاعد کرده بود که باید آن را نه گنونیسم بلکه سنت‌گرایی بنامیم، و اولاً و شوئون به وضوح همان فلسفه را فراتر از خود گنون توسعه داده بودند. اما اولاً اصلاً با تصویر تقوای صوفیانه و نه با تصویر جایگزین یک فرقه تأثیرگذار، جور در نمی‌آمد.

فهمیدم که پیش از این، ادبیات دانشگاهی در مورد اولاً وجود داشته است، اما در هیچ کجا به گنون یا دین اشاره نشده بود. در عوض، اولاً همیشه به عنوان الهام‌بخش فکری تروریسم راست افراطی در ایتالیا در طول به اصطلاح «سال‌های سربی»، یعنی دهه ۱۹۷۰، معرفی می‌شد، زمانی که گلوله‌های مسلسل بسیار بیشتر از آنچه در یک دموکراسی غربی سالم بود، شلیک می‌شد. واضح بود که چیزی کم بود. اولاً از یک جنبش مذهبی بیرون آمده بود. او باید جنبه مذهبی‌ای می‌داشت.

شانس من برای کشف اینکه جنبه مذهبی اولاً چه می‌توانسته باشد، توسط فردریش مولر، استاد مطالعات دینی در یک دانشگاه اروپایی، به من داده شد. مولر در کنفرانسی که من مقاله‌ای درباره «تصوف سنت‌گرا» ارائه داده بودم، به من نزدیک شد. او گفت که به گنون و در نتیجه به کار من در مورد او علاقه‌مند است. صحبت کردیم و مولر پیشنهاد داد ترتیبی دهد تا با یک پیرو مسلمان اولاً مصاحبه کنم، «اگر برایتان مهم نیست که نامتان در جایی در یک پرونده پلیس ظاهر شود،» او اضافه کرد. به عنوان یک ساکن طولانی مدت مصر، با یک پرونده پلیس مصری که تا آن زمان حداقل یک فوت ضخامت داشت، چندان نگران ایده یک پوشه باریک و احتمالاً شیک در میان پرونده‌های پلیس ایتالیا نبودم. من مولر را در آلمان ملاقات کردم و با هم با قطار به سمت شهر پارما در شمال ایتالیا حرکت کردیم. حتی اگر من نگران پرونده‌های پلیس نبودم، مولر ظاهراً بود. هر بار که قطار عوض می‌کردیم، او برای اینکه مرا روی سکو تنها بگذارد عذرخواهی می‌کرد و در یک باجه تلفن عمومی ناپدید می‌شد. پس از تعدادی تماس، او اعلام کرد که قرار ملاقات برقرار است.

دفتر کلودیو موتی در یک بلوک آپارتمانی خاکستری بی‌نام و نشان در حاشیه پارما قرار داشت، منطقه‌ای کارگرنشین با خیابان‌های ساکت، ماشین‌های درب و داغان پارک شده زیر درختان، و گربه‌های خوابیده. دفتر موتی اتاق در آپارتمان کوچک مادرش بود که کاملاً از بوهای اشتهاآور آشپزی ایتالیایی جدا نبود. یک میز کوچک وجود داشت که با پایه مهرهای لاستیکی‌اش، شبیه میز یک بوروکرات پرکار بود. دیوارها با کیچ اسلامی تزئین شده بود - نقل قول‌هایی از قرآن چاپ شده روی کاغذ متالیک مزین به اکلیل، عکس‌هایی از اماکن مکه و مدینه با قاب‌های پلاستیکی ارزان. پشت یک کمد بایگانی، که با تم اسلامی همخوانی نداشت، میله‌ای تکیه داده شده بود که پرچمی بر آن آویزان بود، یک صلیب سیاه با حاشیه سفید روی زمینه قرمز، یک صلیب آهنین در ربع بالا سمت چپ، و یک سواستیکا در مرکز. بعدها این را به عنوان پرچم جنگی رایش (Reichskriegsflagge)، پرچم جنگی نازی، شناسایی کردم.

موتی نه پشت میزش، بلکه روی یک صندلی چوبی آشپزخانه نشست. پس از گپ دوستانه با مولر به زبان فرانسه عالی، موتی رو به من کرد و با خوشرویی به سوالاتم پاسخ داد. او گفت، هر خواننده جدی اولاً، گنون را می‌شناسد، هرچند همه خوانندگان گنون، اولاً را کشف نخواهند کرد. ما در مورد عمل معنوی احتمالی اولاً بحث کردیم، و موتی نسخه‌ای از مقاله‌ای را به من داد که در آن درباره خودش توضیح داده بود: «چرا اسلام را انتخاب کردم.» از آنجا به نفوذ اولاً در کشورهای دیگر پرداختیم. به من گفته شد که موتی تا زمانی که به دلیل فعالیت‌های سیاسی‌اش اخراج شود، در یک دانشگاه ایتالیایی رومانیایی و مجارستانی تدریس می‌کرد، و با رومانیایی‌ها و مجارهایی که به اولاً علاقه‌مند بودند در تماس بود. موتی پرسید، آیا تصاویر تلویزیونی محاکمه چائوشسکوها را به خاطر دارید؟ آن قاضی در پس‌زمینه با لباس نظامی و ریش سفید؟ او گفت، طرفدار بزرگ گنون بود. شاید دوست داشته باشید نسخه‌ای از کتاب موتی درباره اولاً در جبهه شرقی را داشته باشید؟ کتاب تولید شد، تقدیم شد، با تشکر دریافت شد.

خیلی بعد بود که فهمیدم باید از موتی در مورد چه چیزی می‌پرسیدم: نه کیچ اسلامی، بلکه پرچم جنگی رایش. قبل از ترک ایتالیا، به یک کتابفروشی بزرگ رفتم و در مورد کتاب‌های مربوط به تروریست‌های «سیاه»، یعنی راست‌گرایان، پرسیدم. فروشنده تعجب کرد. او تقریباً با امیدواری گفت، کتاب‌های زیادی در مورد خشونت «قرمز» وجود دارد، اگر یکی از آنها را بخواهید. واقعاً خشونت «سیاه» برایم جالب بود؟ خب، ممکن است چیزی باشد. او کتاب ضخیم فرانکو فرارزی در مورد «تهدیدها برای دموکراسی» را برایم پیدا کرد.

جامعه آکادمیک ایتالیا بسیار سیاسی است و فرارزی آشکارا از چپ بود، اما در میان تلاش‌ها برای مقصر دانستن تروریسم راست‌گرا بر گردن یک نهاد فاسد و ورشکسته اخلاقی، کتاب او پوشش جامعی از راست افراطی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ ارائه می‌داد. وقتی بالاخره در قاهره فرصت خواندن کتاب را پیدا کردم، در میان گروه‌های بسیاری که از اولاً الهام گرفته بودند، گروهی را یافتم که در پوچ‌گرایی‌اش واقعاً ترسناک بود، گروهی که زمانی توسط فرانکو فردا رهبری می‌شد. و در میان پیروان فردا، موتی، میزبان خوش‌برخورد من در پارما، نیز حضور داشت. با خود فکر کردم که پروفسور مولر برای ترتیب دادن آن جلسه به چه کسی زنگ می‌زد.

این سنت‌گرایان دیگر چه کسانی بودند؟ صوفیان پرهیزکار یا یک فرقه، مذهبی یا سیاسی؟ به زودی مردم شروع به به چالش کشیدن دیدگاه اولیه من از سنت‌گرایی به عنوان یک پدیده اسلامی یا غربی-اسلامی کردند. مشکل در کنفرانسی درباره جنبش‌های دینی جدید در آمستردام شروع شد، جایی که من مقاله‌ای با عنوان «تصوف سنت‌گرا» ارائه دادم. آنجا بود که مولر به من نزدیک شد و مرا برای همراهی به پارما دعوت کرد. آنجا بود که به مسکو دعوت شدم. و آنجا بود که برای اولین بار مورد توجه فرانسوی‌ها قرار گرفتم.

من کنفرانس آمستردام را در اینترنت در حین تلاش برای آموزش خودم در مورد مادام بلاواتسکی و انجمن تئوسوفی کشف کرده بودم. شیوخ صوفی به همان اندازه که دوک‌های بزرگ اتریشی زمانی به اصل و نسب خونی خود افتخار می‌کردند، به شجره‌نامه معنوی خود می‌بالند، و من به عنوان محقق تصوف نمی‌توانستم جوانی احمقانه گنون را نادیده بگیرم. در ابتدا به نظر می‌رسید شخصیت کلیدی کسی است که همیشه در گیومه به او اشاره می‌شد، «پاپوس»، مردی که کتاب‌هایش در مورد تاروت و طالع‌بینی و تناسخ هنوز در حال چاپ بود. خواندن در مورد «پاپوس» مرا به تئوسوفیست‌ها و خاطرات اوایل نوجوانی‌ام کشاند. در سن ۱۵ سالگی آثار پل گالیکو، نویسنده مشهور «غاز برفی» را خواندم، کتابی که سال‌هاست از چاپ خارج شده است. نزدیک مدرسه‌ام کتابفروشی غبارآلودی بود که بیشتر قلم و کاغذ می‌فروخت تا کتاب، و در قفسه‌هایش چاپ‌های اول فروش‌نرفته رمان‌های گالیکو با قیمت‌های اصلی دهه ۱۹۶۰ در اواخر دهه ۱۹۷۰ به طور غیرقابل مقاومتی عرضه می‌شد. من از «دست مری کانستبل» (۱۹۶۴) بسیار لذت بردم: «الکساندر هیرو... به نیویورک فرستاده می‌شود، جایی که یک دانشمند متقاعد شده است که از طریق یک مدیوم با دختر مرده‌اش در تماس است. مدرک، قالبی از یک دست با اثر انگشت دختر مرده روی آن است.» اکتوپلاسم، جاسوسان سرخ، همه چیز.

در پایان تحقیقاتم درباره سنت‌گرایی، با یک دانشمند اتمی و حتی جاسوسان سرخ (بازنشسته) روبرو شده بودم، اما نه اکتوپلاسم. همچنین یاد گرفته بودم که اگرچه تقریباً به همان اندازه که در رمان پل گالیکو حیله‌گری وجود داشت، در اطراف بلاواتسکی نیز وجود داشت، اما جدیت عمیقی نیز در تئوسوفی وجود داشت - جدیت پیامدها امروز، همانند انگیزه‌ها در آن زمان. در کنفرانس آمستردام با شگفتی روزافزون به مقالات گوش دادم. می‌دانستم که دین در خاورمیانه معاصر اهمیت دارد، که تحولات سیاسی و فرهنگی در آنجا به سختی بدون ارجاع به اسلام قابل مطالعه است، اما همیشه تصور می‌کردم که این یکی از ویژگی‌های خاص منطقه‌ای است که در آن زندگی و کار می‌کنم. فکر می‌کردم غرب متفاوت است: به جز برخی کانون‌های مقاومت در ایالات متحده، دنیایی پسامذهبی، یک جامعه سکولار بود. با این حال، یاد گرفتم که اکثریت سوئدی‌ها معتقدند که موجودات بیگانه از زمین بازدید می‌کنند، همانطور که حداقل یک سوم آمریکایی‌ها معتقدند. طبق یک نظرسنجی، بیش از یک چهارم فرانسوی‌ها به تناسخ اعتقاد دارند.

پروفسور ووتر هانگراف از دانشگاه آمستردام استدلال کرد که اگرچه باطن‌گرایی غربی اغلب توسط محققانی که از این بقایای دوران گذشته شرمنده بودند نادیده گرفته شده است، ظهور خود مدرنیته در واقع با تاریخ

باطن‌گرایی در هم تنیده است. با شگفتی یاد گرفتم که تئوسوفی، حتی در منشأ فروشگاه تخصصی در منطقه شیک زمالک قاهره قرار داشت که من و همسرم سبزیجات ارگانیک خود را از آنجا می‌خریدیم.

آمستردام جایی بود که من با جامعه محققان مطالعه جنبش‌های دینی جدید در غرب آشنا شدم و همچنین جایی بود که بخشی از آن جامعه مرا کشف کرد. به زودی پس از پایان کنفرانس، سردبیر یک مجله فرانسوی که هرگز نامش را نشنیده بودم، به من در قاهره ایمیل زد و خواستار انتشار مقاله‌ام در مورد «تصوف سنت‌گرا» شد. وقتی متن را ارسال کردم، یک داور از سوربن دیدگاه من در مورد گنون به عنوان یک مسلمان صرف را زیر سؤال برد. کشف کردم که در سوربن، گنون به عنوان کاتولیک، بخشی از تاریخ باطن‌گرایی فرانسه و یک فراماسون دیده می‌شد؛ اسلام او تقریباً ثانویه تلقی می‌شد. و به این ترتیب کنفرانس آمستردام مرا به پاریس، شهر خود گنون، کشاند.

گنون زمانی یک رساله دکتری به سوربن ارائه داده بود و رد شده بود، اما حتی اگر گنون هرگز سوربن را نبخشید، تا پایان قرن بیستم سوربن گنون را احیا کرده بود. من در بخش علوم دینی مدرسه مطالعات عالی با مسیو ژان-پیر لوران، مرجع برجسته دانشگاهی فرانسه در مورد گنون و منتقدترین داور «تصوف سنت‌گرای» من، قرار ملاقات گذاشتم. یک دربان مرا به کتابخانه راهنمایی کرد، یک اتاق کوچک با پنل‌های چوبی، کتابخانه‌هایی با درهای شیشه‌ای و کف‌های غژغژکننده، جایی که یک آقای مو خاکستری را یافتم که بر روی دست‌نوشته‌ای پوشیده از نمودارها و دیاگرام‌های کابالیستی خم شده بود. دست‌نوشته لوله و جمع شد، ما به سمت نور خورشید به یک کافه نزدیک رفتیم؛ به زودی متوجه شدم که بیشتر گفتمان‌های علمی فرانسوی در کافه‌ها انجام می‌شود. ادب مسیو لوران با پنل‌های venerable کتابخانه مطابقت داشت، همانطور که او از پیشرفت تحقیقات من پرسید، تقریباً همانطور که ممکن است کسی از سلامتی یک دوست مشترک بپرسد. او چند پیشنهاد، تقریباً با عذرخواهی، ارائه داد. هر کدام، البته، معلوم شد که یک راه جدید و گسترده برای تحقیق باز می‌کند.

یکی از مراکز زندگی گنون در پاریس، ناشر او بود که زمانی برادران شاکورناک نام داشت و سپس به افتخار جنبشی که نویسنده پرفروش شاکورناک تأسیس کرده بود، به «کتاب‌های سنتی» (Editions traditionnelles) تغییر نام داد. آدرس آن بر روی جلدهای بی‌شمار کتابی که دیده بودم چاپ شده بود: ۱۱، اسکله سن-میشل، پیاده‌روی کوتاهی از سوربن. اما وقتی به اسکله سن-میشل رسیدم، Editions traditionnelles دیگر آنجا نبود.

تنها یک کتابفروشی باطنی در آن محله باقی مانده بود، «تخت زمرد» (Table d'Emeraude)، در خیابان هوشت («خیابان قرون وسطایی هوشت»، طبق راهنما)، یک خیابان پشت رود سن. این منطقه در غیر این صورت به گردشگران و فروشندگان کارت پستال و رستوران‌هایی که در آن هر زبانی جز فرانسوی شنیده می‌شد، واگذار شده بود. کتابفروشی تخت زمرد فرسوده بود و کارکنانش به وضوح حتی برای زحمت باز کردن صندوق پول بی‌میل بودند.

سه روز بعد مجبور شدم مکانی را برای ملاقات با یک شیخ صوفی سنت‌گرا پیشنهاد کنم که برای کاری مربوط به فروش اسب از بورگوندی به پاریس می‌آمد (شیخ مورد نظر یک مرکز پرورش اسب را اداره می‌کرد). علی‌رغم برخورد قبلی‌ام در آنجا، پیاده‌رو مقابل تخت زمرد را انتخاب کردم، با این فکر که حداقل اگر شیخ دیر کند، می‌توانم به طور مفیدی کتاب‌ها را مرور کنم. او دیر رسید و جزئیات ترافیکی که در آن گیر کرده بود را با تلفن همراه به من داد، اما من در حین انتظار برای او هیچ سرگرمی مفیدی نداشتم. از بازدید قبلی من، تخت

زمرد بسته شده بود. مسیو لوران وقتی دوباره او را دیدم پرسید: «و به عنوان یک رستوران یونانی بازگشایی شده بود؟»

با دنبال کردن سرنخ‌های مسیو لوران، لیست‌های رو به رشدی از نام‌ها را جمع‌آوری کردم. اینها را ابتدا در کتابخانه ملی فوق مدرن فرانسه بررسی کردم، یک هیولای کاملاً جدید با ایستگاه متروی خودش و یک سیستم کامپیوتری با چنان پیچیدگی‌ای که کارمندانش را تقریباً به همان اندازه که خوانندگانش را شکست می‌داد، شکست می‌داد. از کتابخانه ملی به جلسات بیشتر در کافه‌های بیشتر. یک محقق جوان کاتولیک گفت: «پس شما آن کسی بودید که آن کتاب را سفارش دادید. داشتم فکر می‌کردم چه کسی بود.» به نظر می‌رسید که آن محقق جوان به صورت پاره‌وقت در کتابخانه ملی کار می‌کرد. هرگز کاملاً مشخص نبود که برخی از این محققان فرانسوی تا چه حد در حال مطالعه جنبش سنت‌گرا بودند و تا چه حد بخشی از آن بودند، چقدر به من کمک می‌شد و چقدر تحت نظر بودم.

جزئیات بیشتری از علایق و نفوذ گنون از فراماسون‌ها، به ویژه از بایگان لژ بزرگ ملی فرانسه، به دست آمد که او را نه در یک کافه بلکه در دفتری مجاور کتابخانه لژ بزرگ ملاقات کردم. در اینجا هیچ حال و هوای رازآلود ماسونی وجود نداشت، بلکه انبوهی از کتاب‌ها و کاغذها بود که در دفتر هر محقق فعال اما کمی نامنظمی جمع می‌شود. من جزئیات بیشتری را از یک راهب خوش‌مشرب و پیپ‌کش با کت و شلوار سه‌تکه به دست آوردم که برای ناهار در رستوران شمال آفریقایی همسایه‌اش کوسکوس سفارش داد. یادداشت‌های بیشتری از مصاحبه با یک محقق مسلمان فرانسوی به دست آمد که در کافه متصل به مؤسسه جهان عرب به من وقت ملاقات داد، جایی که ما به جای فنجان‌های کوچک معمول قهوه، چای سبز با نعناع را از قوری‌های نقره‌ای مراکشی نوشیدیم.

هنگام خروج از مؤسسه جهان عرب، در راه بازگشت به مترو، در کتابفروشی‌های مختلف عربی-اسلامی توقف کردم و سعی کردم نسبت تقریبی کتاب‌های سنت‌گرا به غیرسنت‌گرا را در فروش مشخص کنم. پس از سه کتابفروشی، خودم را بیرون از Editions traditionnelles یافتم که به طور معجزه‌آسا و غیرمنتظره‌ای در محیطی مهمان‌نوازانه‌تر از خیابان‌های پر از رستوران‌های یونانی و گردشگرانی که محله اصلی آن را غرق کرده بود، بازگشایی شده بود. چند کتاب خریدم و با صاحب آن مصاحبه کردم که به وضوح امیدوار بود من یکی از مجموعه‌های کامل باقی‌مانده «مطالعات سنتی» (Etudes traditionnelles)، مجله گنون را بخرم (من بدینوسیله آن مجموعه‌های باقی‌مانده را به کتابخانه‌های تحقیقاتی سراسر جهان صمیمانه توصیه می‌کنم). در راه خروج از مغازه، کنار توده‌ای از جزوه‌های پاره و زرد شده توقف کردم. صاحب مغازه گفت: «اگر دوست دارید یکی بردارید.» و من برداشتم. این «نقاب ایزیس» مورخ ۶ مه ۱۸۹۱ بود، با عنوان فرعی «ارگان هفتگی گروه مستقل مطالعات باطنی پاریس»، قیمت ۱۰ سانتیم، «ویراسته 'پاپوس'». «پاپوس»، که توسط یک زندگی‌نامه‌نویس مشتاق به عنوان «بالزاک رازگرایی» توصیف شده بود، اولین تماس شناخته‌شده گنون با محیط رازگرایی بود. و آنجا، همراه با اعلامیه‌ای از سخنرانی بعدی «پاپوس» (درباره «عشاء ربانی سیاه در طول اعصار»)، مقالاتی وجود داشت که در آنها، سال‌ها قبل از اینکه این جنبش باید وجود داشته باشد، به نظر می‌رسید که در حال خواندن سنت‌گرایان هستم. یا، اگر درست بگوییم، چیزی بسیار شبیه به سنت‌گرایی ظاهراً قبل از گنون وجود داشته است.

تا زمانی که پاریس را ترک کردم، باید اعتراف می‌کردم که در مورد گنون چیزهای بیشتری از اسلام وجود داشت، که دیدگاهی از گنون که در پاریس رایج بود به همان اندازه دیدگاه موجود در قاهره معتبر بود. و به

همین جا ختم نشد. هنگامی که مقاله‌ام در مورد «تصوف سنت‌گرا» منتشر شد و مقاله کنفرانس دیگری که در مورد «سنت‌گرایان در وب» ارائه دادم، به طور مناسب، در وب‌سایت برگزارکنندگان کنفرانس قرار گرفت، مردم شروع به تماس با من کردند. من از رازگرایان سنت‌گرا در برزیل، از فیلسوفان سنت‌گرا در ایران و از یک مدرسه هنر سنت‌گرا در بریتانیا مطلع شدم. و معلوم شد که مدرسه هنر در بریتانیا تحت حمایت شاهزاده چارلز فعالیت می‌کند و محل خود را با چیزی به نام آکادمی تمنوس (Temenos Academy) به اشتراک می‌گذارد. یاد گرفتم که آکادمی تمنوس توسط یکی از معتبرترین شاعران بریتانیا، کاتلین رین، تأسیس شده بود و در مکاتبه با کاتلین رین بود که برای اولین بار با نام مارسیلیو فیچینو روبرو شدم. این نام مرا به ایتالیای رنسانس و به اولین خاستگاه‌های سنت‌گرایی رساند. به نظر می‌رسید پروفسور هانگراف، محقق باطن‌گرایی، درست می‌گفت. سنت‌گرایی خود را در برابر دنیای مدرن قرار می‌داد، اما با مدرنیته، در رنسانس، متولد شده بود.

کاتلین رین و شاهزاده چارلز تنها نام‌های شناخته‌شده‌ای نبودند که در یادداشت‌های من ظاهر می‌شدند. گاهی اوقات احساس می‌کردم که در حال کشف تاریخ فکری پنهان قرن بیستم هستم. آلدوس هاکسلی و آندره ژید و تی. اس. الیوت بودند. در یک ایمیل از یک استاد آمریکایی پرسیدم: «چگونه برای اولین بار با سنت‌گرایی روبرو شدید؟» او پاسخ داد، از طریق آثار ای. اف. شوماخر. شوماخر؟ چه کس دیگری؟ میرچا الیاده، چرا که نه؟

که توسط موتی در کتابش درباره اولاً در جبهه شرقی به عنوان یک سنت‌گرا ادعا شده بود، توسط دشمنانش و توسط سال بلو به عنوان یک فاشیست و یهودستیز محکوم شده بود، و به نتیجه رسیدم که برای همیشه با برخورد اولیه‌اش با گنون و اولاً مشخص شده است. هیوستون اسمیت؟ توماس مرتون؟ البته - دیگر از هیچ چیز تعجب نمی‌کردم. یونگ؟ چرا سارتر هم نه؟ حد و مرزی وجود دارد. هرگز سارتر، و در بررسی دقیق‌تر معلوم شد که یونگ از یک مکتب گاهی مشابه، اما در نهایت کاملاً متفاوت بود.

بسیاری از کسانی که طی دو سال بعد با من تماس گرفتند، اعضای سابق یا فعلی مریمیه شوئون بودند، همان طریقت صوفی مخفی که به «بی‌نظمی‌هایی» ختم شده بود که برای اولین بار مرا متوجه این واقعیت کرده بود که سنت‌گرایی چیزی بیش از آن چیزی است که به چشم می‌آید. یک ایمیل پرسید: «آیا می‌خواهید حقیقت را درباره شوئون بدانید؟» پاسخ دادم: بله، لطفاً - و سپس خود را برای چندین هفته درگیر مکاتبات دشواری یافتم که از طریق آن سرانجام موفق شدم داوطلب ترسویم را متقاعد کنم که من واقعاً یک محقق بی‌طرف هستم، نه یک فاشیست پنهان. دیگری، مؤدبانه، از طریق یک واسطه توضیح داد که مقاله‌ام نیاز به توضیحاتی دارد. نامه‌ها، فکس‌ها و ایمیل‌ها به دنبال آن آمدند، و همچنین مصاحبه‌هایی از شیکاگو تا ژنو، و همچنین فتوکپی صدها سند از انواع مختلف. همه این خبرچینان یا می‌گفتند که می‌خواهند واقعیت را روشن کنند، یا می‌خواستند حقیقت شناخته شود، اما من شروع به درک این موضوع کردم که بیشتر آنها به دنبال پاسخی بودند و امیدوار بودند که من بتوانم در ارائه آن کمک کنم. همه آنها از خود می‌پرسیدند، چه چیزی اشتباه پیش رفت؟ یک آقای مسن متشخص مرا به ناهار در خانه ییلاقی‌اش در کوه‌های سوئیس دعوت کرد، مرا به نوه‌هایش معرفی کرد، و سپس به نظر می‌رسید که تمایلی به تنها بودن با من ندارد. سرانجام یکی دو سوال در حضور دامادش پرسیدم، که او نیز زمانی پیرو شوئون بود، و فقط پاسخ‌های دفاعی و طفره‌آمیز دریافت کردم. همانطور که مصاحبه برنامه‌ریزی شده به یک دیدار اجتماعی تا حدودی ناراحت‌کننده تبدیل شد، به کلیات بازگشتیم. در همان انتها، در حالی که آماده می‌شدم تا برای رسیدن به قطارم بروم، آن آقای مسن به سراغم آمد. «بسیار متاسفم. لطفاً واکنش‌های قبلی مرا ببخشید. باید درک کنید که... همه این سال‌ها... همه اینها خیلی... دردناک است.» من با چیزی برای اضافه کردن به یادداشت‌هایم آنجا را ترک کردم، اما با همدردی فراوان برای آن آقای غمگین. یک سال بعد، وقتی خبر مرگش را شنیدم، اندوهگین شدم.

تا آن زمان داشتم می‌فهمیدم چه چیزی پشت سنت‌گرایی نهفته است. ارتباطات فاشیستی اولاً جالب بود، اما نکته اصلی نبود. ویلیام باتلر ییتس مهم‌تر از موسولینی بود: ییتس خودش یک سنت‌گرا نبود، اما قطعاً یک پیشگام بود، همراه با ویلیام بلیک. ییتس نوشته بود: «همه چیز از هم می‌پاشد، مرکز نمی‌تواند دوام بیاورد، / هرج و مرج محض بر جهان حاکم می‌شود». «مرکز» او همان «تمنوس» رین بود، مرکز مقدس، امر الهی و معنوی، آن جنبه اساسی زندگی بشر که به نظر می‌رسید از غرب ناپدید شده است. در غیاب آن، همه چیز در حال از هم پاشیدن بود، و هرج و مرج تهدید می‌کرد - نه صرفاً هرج و مرج سیاسی، بلکه هرج و مرجی جدی‌تر و عمیق‌تر. سنت‌گرایی تلاش هیجان‌انگیز برای برقراری مجدد یک نظم الهی بود، پاسخ افراد حساس و باهوش به دنیایی بیگانه، به غربی که در آن به همان اندازه مخالف بودند که دوگین در اواخر اتحاد جماهیر شوروی بود.

معمای شوئون در نهایت دشوارترین معما بود، و بخشی از مشکل این بود که بفهمیم «بی‌نظمی‌ها» برای اولین بار چه زمانی شروع به آشکار شدن کردند. آنها به وضوح در دهه ۱۹۹۰ وجود داشتند: آیا در دهه‌های ۱۹۸۰ یا ۱۹۷۰ شروع شده بودند؟ یک منبع غیرسنت‌گرای آگاه از شایعاتی حتی در دهه ۱۹۶۰ صحبت می‌کرد. سپس یک آقای مسن دیگر، که همیشه با احترام و محبت از او یاد خواهم کرد، با من تماس گرفت. او مرا کنار دریاچه‌ای به ناهار دعوت کرد، مرا به پیاده‌روی برد، و کتابی به من قرض داد، یک کتاب جلد شومیز با جلد کرم ساده که فقط عنوان «خاطرات و تاملات» (Erinnerungen und Betrachtungen) و نام نویسنده‌اش را داشت: فریتیوف شوئون. این کتاب که به صورت خصوصی با اشتراک برای توزیع محدود چاپ شده بود، زندگی‌نامه خود شوئون بود، تقریباً به طرز شگفت‌انگیزی صریح، و تقریباً به تمام سوالات باقی‌مانده من پاسخ داد. «بی‌نظمی‌ها» در دهه ۱۹۴۰، یا حتی در همان ابتدا در دهه ۱۹۳۰، یا شاید در کودکی شوئون شروع شده بود. و آن تراژدی سرانجام توضیح داده شد.

خاطرات شوئون توضیحی در سطح شخصی ارائه می‌داد، و تماس‌های من با بسیاری از سنت‌گرایان دیگر، رو در رو یا در نوشته‌هایشان، چه پیروان شوئون و چه همیشه مستقل از او، توضیحات شخصی دیگری را ارائه می‌دادند. هنوز به یک توضیح کلی‌تر از سنت‌گرایی نیاز بود: توضیحی در مورد اینکه چرا اینگونه گسترش یافت، چرا برای بسیاری اینقدر اهمیت داشت، و چرا برخی از مهم‌ترین اذهان در تفکر مدرن را به خود جذب کرد.

به عنوان یک مورخ، من البته متقاعد شده‌ام که یک داستان با دقت روایت شده به خودی خود راهی به سوی درک است، و این اعتقاد زیربنای کتابی است که به دنبال این پیشگفتار می‌آید. علاوه بر این، یک تحلیل مبتنی بر نظریه بیشتر در فصل ۱۴ یافت خواهد شد. سوالاتی که در آنجا مورد بحث قرار می‌گیرند شامل رابطه بین سنت‌گرایی و شرق‌شناسی، جریان‌ها و ضدجریان‌های تاریخی، جهانی‌شدن، جابجایی فرهنگی، و تاکتیک ورود به درون (entrisme) است. اینها همه سوالاتی هستند که نوشتن این کتاب به من کمک کرد تا بهتر آنها را درک کنم، اما در نهایت نکته اصلی این نبود. این کتاب نه به سوالات انتزاعی، بلکه به مردمی تقدیم شده است که امیدها و آرزوها، انرژی‌ها و - گاهی - خطاهایشان تاریخ سنت‌گرایی را تشکیل می‌دهد.

بخش اول

تکوین سنت‌گرایی

۱

سنت‌گرایی

انـواع بسـیاری از «سـنت‌گرایان» و جنبش‌هـای «سـنت‌گرا» وجـود دارد. در وسـیع‌ترین معنـای کلمـه، یـک «سنت‌گرا» ممکن است چیزی بیش از یک فرد محافظه‌کار نباشد، احتمالاً فردی نوستالژیک که در حسرت آداب و رسوم جوانی خود است. یک «سنت‌گرا» همچنین ممکن است کسی باشد که یک رویه تثبیت‌شده خاص را بر چیزی که جایگزین آن شده است ترجیح دهد، مانند مورد مارسل لوفور، اسقف اعظم کاتولیک که نتایج شورای دوم واتیکان را رد کرد و یک کلیسای انشعابی را با پیروی از آیین قدیمی تریدنتین تأسیس کرد. او و پیروانش معمولاً به عنوان «سنت‌گرایان کاتولیک» توصیف می‌شوند.

این کتاب، تاریخ جنبشی است که به معنایی دقیق‌تر «سنت‌گرا» است. واژه «سنت» (tradition) از فعل لاتین *tradere* به معنای تحویل دادن یا به ارث گذاشتن گرفته شده است و از نظر ریشه‌شناسی، سنت «یک گفته، باور یا عملی است که (به‌ویژه به صورت شفاهی) از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود».[1] جنبش سنت‌گرایی که این کتاب به آن می‌پردازد، «سنت» را عمدتاً به این معنا در نظر می‌گیرد، یعنی باور و عملی که از زمان‌های بسیار قدیم منتقل شده است - یا بهتر بگوییم، باور و عملی که باید(should) منتقل می‌شد اما در نیمه دوم هزاره دوم پس از میلاد برای غرب از دست رفت. به گفته سنت‌گرایان، غرب مدرن در نتیجه این فقدان انتقال سنت، در بحران به سر می‌برد، همانطور که در سال ۱۹۲۷ در کتاب بحران جهان مدرن (*The Crisis of the Modern World*) توضیح داده شد. راه‌حل چیست؟ اغلب، متافیزیک شرق (*Oriental Metaphysics*). (۱۹۳۹)، اما گاهی شورش بر جهان مدرن (*Revolt against the Modern World*). (۱۹۳۴). بحران جهان مدرن و متافیزیک شرق آثار رنه گنون بودند که عمدتاً در سه فصل اول این کتاب بررسی خواهد شد؛ شورش بر جهان مدرن اثر یولیوس اولاً بود که بعداً با او آشنا خواهیم شد.[2]

سنت‌گرایانی که در این کتاب مورد بحث قرار می‌گیرند، جنبشی را به سست‌ترین معنای کلمه تشکیل می‌دهند. جنبش سنت‌گرا ساختار رسمی ندارد و از اواخر دهه ۱۹۴۰ هیچ فرماندهی مرکزی نداشته است. این جنبش از تعدادی گروه و فرد تشکیل شده است که با دین مشترکشان به آثار رنه گنون متحد شده‌اند. اگرچه این جنبش

گاهی «سنت‌گرایی گنونی» نامیده می‌شود، بیشتر کسانی که در آن دخیل هستند این عنوان را رد می‌کنند و ترجیح می‌دهند خود را «سنت‌گرا» بنامند، اغلب با حرف «س» کوچک؛ من عنوانی را که آنها به خود می‌دهند به کار می‌برم، اما برای وضوح بیشتر، همیشه «س» را با حرف بزرگ می‌نویسم (در فارسی با ذکر کلمه «جنبش» یا «مکتب» این تمایز مشخص می‌شود).

تاریخ سنت‌گرایی به سه مرحله تقسیم می‌شود که در سه بخش این کتاب منعکس شده است. در مرحله اول، تا دهه ۱۹۳۰، گنون فلسفه سنت‌گرا را توسعه داد، مقالات و کتاب‌های مختلفی نوشت و گروه کوچکی از پیروان را گرد هم آورد. در مرحله دوم، تلاش‌هایی برای به کار بستن فلسفه سنت‌گرا صورت گرفت، عمدتاً در دو زمینه بسیار متفاوت: اسلام صوفیانه، به عنوان نمونه‌ای از متافیزیک شرقی، و فاشیسم اروپایی، به عنوان شکلی از شورش. در مرحله سوم، پس از دهه ۱۹۶۰، ایده‌های سنت‌گرا شروع به ادغام بی‌سروصدا در فرهنگ عمومی غرب و انتقال از غرب به جهان اسلام و روسیه کردند.

آثار گنون

گنون اولین مقالات خود را تا سال ۱۹۱۰ و اولین کتابش را در سال ۱۹۲۱ منتشر کرده بود و تا سال ۱۹۴۶ به انتشار کتاب‌های جدید ادامه داد و همچنین به اندازه‌ای مقاله نوشت که دوازده مجموعه پس از مرگش را پر کند. با این حال، اصول فلسفه سنت‌گرا را می‌توان در چهار کتاب منتشر شده بین سال‌های ۱۹۲۱ و ۱۹۲۴ یافت.[3]

اولینِ این چهار کتاب، (*L'introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*) گنون بود که در سال ۱۹۲۱ منتشر شد.[4] Introduction ge´ne´rale از همان ابتدا بحث‌برانگیز بود. این کتاب توسط ژاک ماریتن، فیلسوف برجسته کاتولیک فرانسوی که در آن زمان در آغاز کار خود بود و شخصیتی مهم در تاریخ اولیه سنت‌گرایی است، برای انتشار توصیه شد، اما پیش از آن به عنوان رساله دکتری توسط سیلون لوی، هندشناس برجسته فرانسوی که در اوج کار خود بود، رد شده بود.

لوی Introduction ge´ne´rale (در قالب رساله) را به سه دلیل اصلی رد کرد. اول، این کتاب «تاریخ و نقد تاریخی را سبک می‌شمرد»،[5] نقدی بر روش‌شناسی گنون که از بسیاری جهات موجه بود. گنون هیچ تظاهری به پیروی از روش‌های علمی استاندارد هندشناسی نمی‌کرد: به دلایلی که بعداً بررسی می‌شود، رویکرد او بیشتر الهیاتی بود تا انسان‌شناختی یا جامعه‌شناختی. برای گنون، هندوئیسم مخزن حقیقت معنوی بود، نه مجموعه باورها و اعمالی که در طول زمان اصلاح شده و تحقیقات غربی اواخر قرن نوزدهم آن را به رسمیت می‌شناخت. در حالی که این رویکرد آشکارا کار گنون را برای اهداف لوی بی‌اعتبار می‌کرد، برای فیلسوف کاتولیک، ماریتن، اینطور نبود.

دومین اعتراض لوی به رساله گنون این بود که هر چیزی را که با نظریه گنون مبنی بر اینکه هندوئیسم را می‌توان به ودانتا تقلیل داد، مطابقت نداشت، حذف می‌کرد.[6] ودانتا یکی از شش darshanas یا مکتب فلسفی هندوئیسم است و به‌ویژه بر اوپانیشادها به عنوان پایان یا خلاصه وداها، مهم‌ترین متون مقدس هندو، به همراه باگاوادگیتا و براهما-سوتراها تکیه دارد. این‌ها از اولین متون هندو بودند که به فرانسه ترجمه شدند و ودانتا در نتیجه گنجاندن دو فصل از باگاوادگیتا در (*Cours de philosophie*) (۱۸۲۸) فیلسوف محبوب فرانسوی، ویکتور کوزن، به طور گسترده‌ای شناخته شد.[7] ودانتا در قرن نوزدهم در غرب بسیار مورد قدردانی قرار گرفت، عمدتاً به این دلیل که «هیچ واقعیتی را جز وجود جهانی، منحصربه‌فرد و بدون هیچ کیفیت

محدودکننده‌ای به رسمیت نمی‌شناخت»،[8] مشخصه‌ای که برای کسانی که در فرهنگی توحیدی بزرگ شده بودند، جذابیت آشکاری داشت. با این حال، برای لوی و هندشناسان بعدی، انواع بسیاری از هندوئیسم غیر از ودانتا وجود دارد؛ اینکه گنون تصمیم گرفت این‌ها را نادیده بگیرد، نتیجه زمینه‌ای بود که او برای اولین بار با ودانتا روبرو شده بود، که بعداً مورد بحث قرار می‌گیرد. ماریتن به عنوان یک فیلسوف، نظری در مورد این حذف نداشت: جایگاه ودانتا در فرهنگ هندو خارج از حوزه او بود.

سومین اعتراض لوی به رساله این بود که گنون «کاملاً آماده بود تا به انتقال عرفانی یک حقیقت ازلی [une vérité première] که در اعصار اولیه جهان بر بشریت ظاهر شده بود، ایمان بیاورد»،[9] باوری که برای لوی به خودی خود مضحک بود اما ماریتن ظاهراً آن را چندان قابل اعتراض نمی‌دانست.[10]

آنچه لوی «حقیقت ازلی» می‌نامید، معمولاً به عنوان **فلسفه جاویدان** (Perennial Philosophy) شناخته می‌شود، و اعتقاد به وجود فلسفه جاویدان - باوری که من آن را «جاویدان‌گرایی» (Perennialism) می‌نامم - یکی از سه عنصر اصلی در فلسفه سنت‌گرایی است که گنون توسعه داد.

اصطلاح *philosophia perennis* (فلسفه جاویدان یا حکمت خالده) در سال ۱۵۴۰ توسط یک محقق کاتولیک[11] برای توصیف یکی از بینش‌های اصلی مارسیلیو فیچینو، شخصیتی مهم در خاستگاه سنت‌گرایی، ابداع شد. فیچینو کشیشی بود که در قرن پانزدهم رئیس آکادمی افلاطونی فلورانس و یکی از چهره‌های اصلی رنسانس ایتالیا بود.[12] او احیای علاقه به افلاطون در قرن پانزدهم را هدیه‌ای از جانب خدا برای ارائه استدلال‌های فلسفی جهت حمایت از مسیحیت می‌دانست و افلاطون و مسیحیت را دارای اعتبار برابر می‌دید زیرا آنها یکسان بودند: «دین مشروع با دین حقیقی تفاوتی ندارد؛ و دین مشروع با فلسفه حقیقی تفاوتی ندارد».[13] در حالی که یک غربی مدرن ممکن است با دادن رنگ و بوی فلسفی به دین، آن را توجیه کند، فیچینو برعکس عمل می‌کرد و به فلسفه افلاطونی رنگ و بوی دینی می‌داد. برای فیچینو، خدا پشت سر مسیح و افلاطون قرار داشت و فلسفه جاویدان بر هر دو مقدم بود (و بنابراین آنها را متحد می‌کرد). همه ادیان منشأ مشترکی در یک دین واحد جاویدان (یا ازلی یا اولیه) داشتند که متعاقباً اشکال مختلفی از جمله زرتشتی، فرعونی، افلاطونی و مسیحی به خود گرفته بود.[14]

برای یک قرن و نیم پس از فیچینو، ایده وجود یک فلسفه جاویدان به طور فزاینده‌ای پذیرفته شد. با این حال، جاویدان‌گرایی در اوایل قرن هفدهم بی‌اعتبار شد[15] و پس از آن تنها در حاشیه زندگی فکری غرب باقی ماند. سپس، در قرن نوزدهم، جاویدان‌گرایی در شکلی کمی اصلاح شده، با در نظر گرفتن وداهای تازه کشف شده به عنوان بیان متنی باقی‌مانده آن، احیا شد. همانطور که خواهیم دید، گنون در این شکل با جاویدان‌گرایی روبرو شد، و این شکل از جاویدان‌گرایی است که در Introduction ge´ne´rale ترویج می‌شود، توسط لوی رد شد و در مرکز فلسفه سنت‌گرا قرار دارد.

دو کتاب بعدی گنون که پس از Introduction ge´ne´rale ظاهر شدند، دومین عنصر از سه عنصر اصلی فلسفه سنت‌گرا را اضافه کردند (عنصر اول همان چیزی است که می‌توان آن را ودانتا-جاویدان‌گرایی نامید). مانند Introduction ge´ne´rale ، این دو کتاب نیز تحت حمایت کاتولیک‌ها پدیدار شدند و از مقالاتی نشأت گرفتند که در اصل در سال ۱۹۲۱ توسط پدر امیل پیلوب، همکار ماریتن، برای (*Revue de Philosophie*) که او ویراستارش بود، سفارش داده شده بود.[16] اولین این مقالات به تئوسوفی (جنبشی دینی که بعداً در این کتاب مورد بحث قرار می‌گیرد) حمله می‌کرد و اساس دومین کتاب گنون، Le The´osophisme, histoire d'une pseudo-religion (۱۹۲۱) بود. به دنبال آن اثر مشابهی در سال ۱۹۲۳ با عنوان[

[Spiritualist Errors] (*L'erreur spirite*) منتشر شد.[17] هر دو تخریب‌های پیچیده‌ای از تئوسوفی، روح‌گرایی و رازگرایی بودند که از آشنایی با محیط رازگرایی که گنون بین سال‌های ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۲ به دست آورده بود، نشأت می‌گرفت، دوره‌ای از زندگی او که در دو فصل بعدی این کتاب مورد بحث قرار می‌گیرد.

اهمیت اصلی این دو کتاب برای فلسفه سنت‌گرا این است که آنها دو مفهوم مرتبط به هم، «پاد-تشرف» (counterinitiation) و «واژگونگی» (inversion) را پیش بردند. در کاربرد سنت‌گرایانه، «پاد-تشرف» متضاد نه تشرف به خودی خود، بلکه تشرف به یک سنت معتبر و ارتدوکس مانند آنچه توسط ودانتا نمایندگی می‌شود، است. «پاد-تشرف» تشرف به شبه‌سنت‌هایی مانند تئوسوفی است که در واقع واژگونگی سنت حقیقی هستند. پاد-تشرف به جای اینکه به فلسفه جاویدان منجر شود، از آن دور می‌کند. جایگاه تشرف در فلسفه سنت‌گرا (سومین عنصر از سه عنصر اصلی) بعداً بررسی می‌شود.

مهم‌تر از «پاد-تشرف»، مفهوم مرتبط «واژگونگی» است. گنون این مفهوم را اختراع نکرد، مفهومی که در گزارش‌های آخرالزمانی از دجال (که واژگونگی مسیح حقیقی است) وجود دارد، اما قرار بود به عنصری اصلی در سنت‌گرایی تبدیل شود. پاد-تشرف واژگونگی تشرف است، اما واژگونگی به مسائل تشرف محدود نمی‌شود. در شکل کاملاً توسعه‌یافته کنونی آن، واژگونگی به عنوان یک ویژگی فراگیر مدرنیته دیده می‌شود. در حالی که همه چیزهایی که واقعاً اهمیت دارند در واقع رو به زوال هستند، مردم احمقانه تصور می‌کنند که پیشرفت را می‌بینند.

واژگونگی، دومین مفهومی که در این دو کتاب مطرح شد، یکی از قدرتمندترین عناصر در فلسفه سنت‌گرا است که برای بسیاری از خوانندگان گنون و سنت‌گرایان بعدی، توضیحی قانع‌کننده از بسیاری از چیزهایی که در مورد قرن بیستم برایشان گیج‌کننده‌ترین بود، ارائه می‌دهد. برای مثال‌های معاصر، پدیده‌هایی که می‌توان آنها را به عنوان نمونه‌هایی از واژگونگی توضیح داد عبارتند از: مدهای جوانان با زشتی ظاهری، تبلیغ ارزش‌های «خودت را رها کن» به عنوان برتر از خویشتن‌داری، وجود کشیشان پدوفیل، و عکس‌های آندرس سرانو.[18] به گفته یک سنت‌گرای معاصر - یک محقق جوان و با استعداد اروپایی اسلام - هنگامی که دنیای مدرن بر اساس زوال به جای پیشرفت درک شود، تقریباً همه چیز دیگر تغییر می‌کند و افراد زیادی باقی نمی‌مانند که بتوانید با آنها به طور مفیدی صحبت کنید.[19] البته، یک غیرسنت‌گرا ممکن است اشاره کند که نمونه‌های قابل مقایسه‌ای از واژگونگی را می‌توان در قرن پانزدهم و همچنین اوایل قرن بیست و یکم یافت، اما نکته این نیست.

کتاب بعدی گنون اصول فلسفه سنت‌گرا را تکمیل کرد. این کتاب(*Orient et Occident*) East and West (۱۹۲۴) بود، فراخوانی برای نجات غرب از فروپاشی به وسیله سنت شرق. در نیمه اول این کتاب، گنون به طور سیستماتیک به توهم ماتریالیسم و «خرافات» پیشرفت، عقل، تغییر (به عنوان چیزی مطلوب فی‌نفسه)، و اخلاق‌گرایی احساساتی (یک تخصص آنگلوساکسون) حمله می‌کند:

> تمدن مدرن غربی در تاریخ به عنوان یک ناهنجاری واقعی در میان تمام تمدن‌هایی که می‌شناسیم ظاهر می‌شود؛ این تمدن تنها تمدنی است که در جهتی صرفاً مادی توسعه یافته است، و این توسعه هیولاوش، که آغاز آن با آنچه معمولاً رنسانس نامیده می‌شود همزمان است، با یک پسرفت فکری متناظر همراه بوده است که به نقطه‌ای رسیده است که غربی‌های امروزی دیگر نمی‌دانند عقلانیت محض چه می‌تواند باشد - از این رو تحقیر آنها، نه تنها برای تمدن‌های شرقی، بلکه برای قرون وسطای اروپا نیز هست.[20]

منظور گنون از «عقلانیت محض» چیزی نزدیک به متافیزیک، «معنویت» یا دین است که با یک کیش خرافی عقل که فقط برای آنچه واقعاً ارزشمند نیست ارزش قائل است، جایگزین شده است - نمونه‌ای از واژگونگی.

با توجه به یکی دانستن شرق با سنت و غرب با مدرنیته، عنوان «شرق و غرب» می‌توانست به همان اندازه «سنتی و مدرن» باشد و جفت دوم به جای اولی، به اصطلاحات استاندارد در گفتمان سنت‌گرا تبدیل می‌شد. آنچه گنون با آن مخالف است، غرب نیست، بلکه دنیای مدرن است، و آنچه او به آن امیدوار است، پیروزی شرق نیست، بلکه «بازگرداندن یک تمدن سنتی مناسب به غرب» است.[21]

گنون در Orient et Occident استدلال کرد که غرب در خطر جدی قرار دارد - نه به دلیل «ترس‌های خیالی» مانند بلشویسم و «خطر زرد» (عبارتی که او در گیومه به کار می‌برد و به معنای نظامی‌گری چین و ژاپن است)، بلکه به این دلیل که بر چیزی بیش از برتری صنعتی استوار نیست. در غیاب هرگونه بنیاد واقعی - یعنی معنوی - تمدن غربی در خطر فوری فروپاشی فاجعه‌بار به بربریت و انقراض متعاقب آن از طریق جذب شدن توسط تمدن‌های باثبات‌تر قرار داشت.[22]

گنون تنها کسی نبود که در دهه ۱۹۲۰ در مورد فروپاشی قریب‌الوقوع غرب می‌نوشت: کتاب پرخواننده اسوالد اشپنگلر، (*Der Untergang des Abendlandes*) The Decline of the West، در دو جلد بین سال‌های ۱۹۱۹ و ۱۹۲۲ منتشر شد.[23] این واقعیت که غرب هنوز فرو نپاشیده است، دلیل کافی برای نادیده گرفتن گنون به عنوان یک فرد حاشیه‌ای و عجیب نیست: حتی امروز نیز صداهای هوشیاری وجود دارند که نسبت به چنین فروپاشی هشدار می‌دهند. باز هم، یک غیرسنت‌گرا ممکن است اشاره کند که احساس انحطاط و ترس از فروپاشی قریب‌الوقوع، مانند واژگونگی، در بسیاری از اعصار و مکان‌ها یافت می‌شود و مسلماً یک ویژگی استاندارد انسانی است، اما باز هم، نکته این نیست.

گنون مایل بود از انقراض غرب جلوگیری کند و نیمه دوم کتاب خود را به توضیح چگونگی جلوگیری از نابودی آن اختصاص داد. آنچه مورد نیاز بود یک «نخبگان فکری» بود - «فکری» به معنای خاص گنونی یعنی معنوی، متافیزیکی - برای دریافت «آموزش سنتی» از طریق «جذب... آموزه‌های شرقی» (مگر اینکه بتوان اشکال غربی باقی‌مانده را یافت، که گنون آن را بعید می‌دانست)، تا غرب را به سمت بازسازی یک تمدن سنتی سوق دهد.[24] گنون فکر می‌کرد این طرح تنها احتمال موفقیت دارد اما معتقد بود ارزش تلاش را دارد، زیرا حداقل برای خود اعضای نخبگان مفید خواهد بود، و

> اگر نخبگان زمان کافی برای فعالیت‌های به اندازه کافی عمومی برای تغییر عمیق ذهنیت غربی به طور کلی نداشته باشند، این نخبگان «کشتی نوح» نمادینی خواهند بود که بر روی آب‌های طوفان شناور است و بنابراین می‌تواند به عنوان نقطه کانونی برای فعالیت‌هایی عمل کند که از طریق آن غرب، اگرچه احتمالاً وجود مستقل خود را از دست می‌دهد، اما با این وجود پایه‌های توسعه جدیدی را دریافت خواهد کرد، این بار یک توسعه منظم و عادی. اما هنوز مشکلات دشواری وجود خواهد داشت: انقلاب‌های قومی مطمئناً بسیار جدی خواهند بود. بسیار بهتر خواهد بود که غرب تمدنی متناسب با شرایط خود به دست آورد و خود را از جذب شدن کم و بیش ناخوشایند توسط اشکال سنتی که برای آن ساخته نشده‌اند، نجات دهد.[25]

نخبگان پیشنهادی گنون در ابتدا نیازی به بزرگ بودن یا سازماندهی نداشتند، و نه مخفی بودن، زیرا فعالیت‌هایشان «به دلیل ماهیت خود، برای عوام نامرئی باقی می‌ماند، نه به این دلیل که از آن پنهان شده‌اند، بلکه به این دلیل که عوام قادر به درک آنها نیستند». در واقع، تلاش زودهنگام برای سازماندهی، به ویژه برای هر سازمان بزرگی، نه تنها بیهوده بلکه خطرناک خواهد بود، به دلیل «انحرافاتی که به ناچار رخ می‌دهد» و به دلیل وسوسه‌های «اقدام اجتماعی فوری، شاید حتی اقدام سیاسی». با این حال، تشکیل «گروه‌های مطالعاتی» کوچک ضرری نخواهد داشت، هرچند اعضای این گروه‌ها باید مراقب باشند زیرا «قدرت‌های

پست ناشناخته» را تهدید خواهند کرد. تنها زمانی که زمینه به درستی آماده شد، یک «سازمان قویاً تشکیل شده» مورد نیاز و ممکن خواهد بود.[26]

با Orient et Occident ، اصول فلسفه سنت‌گرا تثبیت می‌شود. اگرچه این ایده در Orient et Occident صریح نیست، دکترین سنتی مناسب برای غرب جهت جذب برای بقا، نوعی بیان از فلسفه جاویدان بود، همانطور که در L'introduction ge´ne´rale a` l'e´tude des doctrines hindoues توصیف شده است، که در واقع بیشتر مقدمه‌ای بر درک گنونی از «متافیزیک شرقی» است تا هندوئیسم. «قدرت‌های پست ناشناخته» مخالف این پروژه شامل سازمان‌های پاد-تشرفی بودند، هرچند باز هم هیچ اشاره صریحی در Orient et Occident به Le The´osophisme یا L'erreur spirite وجود ندارد.

این کتاب تاریخ تلاش‌های مختلف در طول باقیمانده قرن بیستم برای به اجرا درآوردن پروژه گنون، تشکیل نخبگان او، و بازگرداندن «تمدن سنتی» به غرب است. «قدرت‌های پست ناشناخته» کمتر از آنچه گنون می‌ترسید مشکل‌ساز شدند و به ندرت در فصل‌های بعدی ظاهر می‌شوند. با این حال، بسیاری از سازمان‌های سنت‌گرا وجود داشتند که در نگاه به گذشته «زودهنگام» بودند - برخی از آنها به طور خاص به سمت «اقدام اجتماعی [و] سیاسی» گرایش داشتند - و انحرافات مختلفی نیز در واقع به وجود آمد.

قبل از اینکه ادامه دهیم، لازم است نمونه بهتری از سبک گنون نسبت به نقل قول‌های قبلی که برای صراحت ویرایش شده‌اند، ارائه دهیم. سبک گنون اغلب هر چیزی است جز صریح، هرچند در فرانسه تا حدودی بهتر از انگلیسی خوانده می‌شود. به عنوان مثال، گنون این اعلامیه را اینگونه معرفی می‌کند: «اگر برخی افراد، به جای کار در انزوا، ترجیح می‌دهند گرد هم آیند تا نوعی "گروه مطالعاتی" تشکیل دهند، ما در آنجا خطری یا حتی مشکلی نمی‌بینیم»، با این مقدمه: «با این حال، ما نمی‌خواهیم در را بر روی هیچ امکانی ببندیم، نه در این زمینه و نه در هیچ زمینه دیگری، و نه هیچ ابتکاری را دلسرد کنیم، هرچند که احتمال کمی برای تولید نتایج ارزشمند و جلوگیری از پایان یافتن به یک اتلاف ساده تلاش داشته باشد؛ ما فقط می‌خواهیم در برابر دیدگاه‌های نادرست و نتیجه‌گیری‌های بیش از حد شتابزده هشدار دهیم.»[27]

سبک گنون، اگرچه همواره توسط سنت‌گرایان ستایش می‌شود، به سختی برای جذب «عوام»، نقطه مقابل نخبگان گنون و گروهی که گنون به وضوح آن را نادیده می‌گرفت، محاسبه شده است. گنون هیچ تلاشی برای برقراری ارتباط با کسانی که فکر می‌کرد نه کار او را می‌فهمند و نه قدردانی می‌کنند، نکرد - هرچند، همانطور که خواهیم دید، برخی از سنت‌گرایان بعدی با موفقیت مخاطبان عام را مورد خطاب قرار دادند.

گنون شش کتاب دیگر در طول دهه ۱۹۲۰ منتشر کرد که مهم‌ترین آنها *L'homme et son devenir selon le Vêdânta* ([Man and His Future according to the Vedanta] (۱۹۲۵) و *La crise du monde moderne* ([The Crisis of the Modern World] (۱۹۲۷) هستند.[28] اولی توسعه‌ای از Introduction ge´ne´rale و دومی توسعه‌ای از بخش اول Orient et Occident است و تنها به طور خلاصه، در یک پس‌گفتار، به مسئله ماهیت و نقش نخبگان می‌پردازد.

La crise du monde moderne شاهکار گنون است. این یکی از پرترجمه‌ترین آثار اوست و از زمان انتشار در چاپ باقی مانده و به طور کلی در دسترس بوده است و امروزه بخش استانداردی از مجموعه محبوب و معتبر فولیو (Folio) انتشارات گالیمار (معادل فرانسوی پنگوئن کلاسیک مدرن) است. این احتمالاً بهترین نقطه شروع برای هر خواننده‌ای است که علاقه‌مند به بررسی متون اصلی سنت‌گرایی باشد.

در میان اصلاحاتی که در کتاب La crise du monde moderne معرفی شده، استفاده از اصطلاحات خوشایندتری وجود دارد ، به طوری که «علم مقدس» عملاً جایگزین «عقلانیت محضِ» کتابِ Orient et Occident ، و «عامیانه» (profane) جایگزین «عوام» (common) شده است. سبک [نگارش] نیز بسیار بهبود یافته است. برای مثال، آنچه از بحث «نخبگان فکری» باقی مانده است، اینگونه معرفی می‌شود: «اگر همه می‌فهمیدند که دنیای مدرن واقعاً چیست، فوراً از بین می‌رفت، زیرا وجود آن، مانند وجود همه محدودیت‌ها، صرفاً منفی است؛ این دنیا تنها با نفی حقیقت سنتی و فوق بشری وجود دارد.»[29]

سبک بهبود یافته و وضوح و قدرت La crise du monde moderne ممکن است نتیجه شرایطی باشد که در آن نوشته شده است - با عجله. بسیاری از نویسندگان متوجه می‌شوند که آنچه تقریباً بدون فکر در مورد موضوعی که به خوبی هضم شده است نوشته می‌شود، بهتر از آن چیزی است که با زحمت و با بهره‌گیری از بازنگری گسترده نوشته می‌شود، و به نظر می‌رسد این مورد برای گنون نیز صدق می‌کند. منشأ این کتاب پیشنهاد گونزاگ تروک، یک ناشر و دوست گنون، بود که گنون کتابی در خلاصه مکالمات متعددشان بنویسد. گنون این کار را کرد و آنچه را تروک «اثر الهام» نامید، تولید کرد.[30]

علاوه بر اینکه از نظر سبک و سازماندهی نسبت به آثار قبلی پیشرفت کرده است، La crise du monde moderne مفهوم سنت‌گرای «واژگونگی» را نیز اصلاح می‌کند. علاوه بر فصلی در مورد هرج و مرج اجتماعی، بحثی در مورد فردگرایی به عنوان یک خرافه مدرن و یک توهم مدرن وجود دارد: گنون توضیح می‌دهد که چگونه «فردگرایی» مدرن در واقع «فردیت» واقعی را از بین می‌برد. هرج و مرج اجتماعی و فردگرایی هر دو در سال ۱۹۲۷ مسئله بودند و امروز نیز مسئله باقی مانده‌اند. مهمتر از آن، La crise du monde moderne با بحثی در مورد مفهوم هندو از زمان چرخه‌ای آغاز می‌شود، که در آن دوران نهایی، **کالی یوگا** (kali yuga) (به معنای واقعی کلمه «عصر چهارم»، که توسط گنون به عنوان «عصر تاریک» تعبیر شده است) یک دوره ۶۰۰۰ ساله زوال است. این در کالی یوگا است که ما در حال حاضر خود را می‌یابیم (به گفته گنون و بیشتر نویسندگان هندو). نظریه زمان چرخه‌ای و کالی یوگا یک جنبه از فلسفه سنت‌گرا را با ارائه توضیحی برای وضعیتی که گنون در جای دیگر بررسی کرده است، تکمیل می‌کند: واژگونگی مشخصه کالی یوگا است.

گنون و کاتولیک‌ها

اگرچه فلسفه سنت‌گرا کاتولیک نیست، اما این حمایت کاتولیک بود - در قالب توصیه ماریتن از Introduction ge´ne´rale و سفارش مقالاتی از گنون توسط پیلوب برای Revue de Philosophie - که به سنت‌گرایی کمک کرد تا از خاستگاه خود، که همانطور که خواهیم دید، در محیط رازگرای (Belle Epoque) قرار دارد، به عرصه عمومی ظهور کند.

تماس‌های گنون با کاتولیک‌ها در سال ۱۹۰۹ آغاز شد، زمانی که او برای اولین بار در (*La France chrétienne*)، نشریه‌ای که بعداً مورد بحث قرار گرفت و در حملات به فراماسون‌ها و رازگرایان تخصص داشت، منتشر شد. اگرچه (*La France chrétienne*) نوع بسیار متفاوتی از نشریه نسبت به Revue de Philosophie پیلوب بود، گنون در مورد موضوعات مشابهی برای هر دو نشریه می‌نوشت: علیه آنچه او «پاد-تشرف» می‌دید و آنچه کاتولیک‌ها دشمنان کلیسا می‌دیدند. تماس‌ها بین گنون و کاتولیک‌ها در سال ۱۹۱۵ عمیق‌تر شد، زمانی که گنون شروع به شرکت در سخنرانی‌ها در (*Institut Catholique*) کرد،[31] یک موسسه

خصوصی آموزش عالی که پس از قانون جدایی کلیسا و دولت در سال ۱۹۰۵ که ادامه تدریس الهیات کاتولیک در سوربن (تحت مالکیت دولت) را غیرممکن کرده بود، تأسیس شد. بیشتر اعضای بخش سابق الهیات در سوربن برای تأسیس موسسه کاتولیک جدا شدند، جایی که پیلوب رئیس بخش فلسفه بود و ماریتن استاد فلسفه بود.

به نظر می‌رسد گنون به عنوان یک همکار ضدسکولار و ضدماتریالیست در موسسه کاتولیک جا افتاده بود و پس از سال ۱۹۱۶ گهگاه در آنجا سخنرانی می‌کرد، بیشتر در مورد هندوئیسم. دیدگاه کلی این بود که او روی آنچه امروزه دین تطبیقی نامیده می‌شود کار می‌کرد و در سخنرانی‌هایش از اصطلاحات و ایده‌هایی با منشأ غیرمسیحی برای توصیف واقعیت‌های معنوی استفاده می‌کرد، واقعیت‌هایی که البته مسیحی بودند، همانطور که برخی دیگر از اصطلاحات و ایده‌های برگرفته از فلسفه یونان پیش از مسیحیت برای همین منظور استفاده می‌کردند. البته، شاید برخی از دیدگاه‌های او نیاز به نزدیک‌تر شدن به آموزه‌های کلیسا داشت.[32] اگر این دیدگاه اشتباه بود، گنون هرگز آن را اصلاح نکرد و برخی بعداً احساس کردند که فریب خورده‌اند اگر نه خیانت دیده‌اند، اما مشخص نیست که آنها در دیدن گنون در آن زمان به عنوان کم و بیش کاتولیک به معنای متعارف، اشتباه می‌کردند. ما اطلاعات کمی در مورد عمل مذهبی او در طول دهه ۱۹۲۰ داریم، اما او احتمالاً همسرش، یک کاتولیک معتقد، را در روزهای یکشنبه به مراسم عشای ربانی می‌برد.

علاوه بر کمک به انتشار آثارش، به نظر می‌رسد دوستان کاتولیک گنون در حرفه او نیز به او کمک کرده‌اند. تحصیلات رسمی گنون در سال ۱۹۰۶، همانطور که خواهیم دید، قطع شده بود، اما در سال ۱۹۱۴ او به آن بازگشت و در سال ۱۹۱۵ در سن تقریباً سی سالگی لیسانس فلسفه را از سوربن گرفت. سپس اولین شغل خود را به عنوان معلم جانشین در مدرسه‌ای در سن-ژرمن-آن-له در نزدیکی پاریس به دست آورد. وقتی معلمی که او جایگزینش بود بازگشت، گنون دومین شغل خود را به عنوان معلم فلسفه در لیسه ستیف در الجزایر برای سال ۱۹۱۷-۱۸ به دست آورد.[33]

در سال ۱۹۱۹ گنون در آزمون (agrégation) فلسفه در سوربن شرکت کرد. آگرگاسیون یک آزمون جامع است که برای تدریس بیشتر دروس در لیسه‌ها و دانشگاه‌های فرانسه لازم است و در آن زمان دو بخش داشت. گنون در آزمون کتبی قبول شد اما در بخش شفاهی رد شد. مقررات تازه معرفی شده به دلیل سن او، مانع از شرکت مجدد او در آگرگاسیون شد و بنابراین گنون شروع به فکر کردن به دوره دکتری کرد. با این حال، پس از رد رساله‌اش توسط لوی، گنون مجبور شد تمام امیدهای خود را برای یک حرفه دانشگاهی منظم رها کند:[34] موسسه کاتولیک اکنون تنها تریبون جدی باقی‌مانده برای او بود. دوستان گنون به او کمک کردند تا در سال ۱۹۲۲ شغلی به عنوان معلم فلسفه در (Ecole des Francs-Bourgeois) (یک مدرسه کاتولیک که برای آن آگرگاسیون لازم نبود) به دست آورد.[35]

با این حال، اتحاد بین موسسه کاتولیک و گنون نمی‌توانست دوام بیاورد. حتی Introduction ge´ne´rale ماریتن را نگران کرد، کسی که در نقد شخص دیگری بر آن کتاب این هشدار را درج کرد که «متافیزیک گنون به طور رادیکالی با ایمان [کاتولیک] ناسازگار است» و یک پاراگراف پایانی اضافه کرد: «راه حلی [برای مشکلات معاصر] که آقای گنون پیشنهاد می‌کند - که صراحتاً، یک بازسازی هندوئیستی از گنوسیس باستان، مادر بدعت‌ها است - فقط اوضاع را بدتر می‌کند.»[36] اینکه ماریتن کتابی را برای انتشار توصیه کرده است که آشکارا با آن مخالف بوده است، یک پارادوکس است که بخشی از آن با روابط شخصی دوستانه او با گنون در آن

زمان، و بخشی دیگر به این دلیل که او به عنوان یک فیلسوف دانشگاهی می‌توانست علاقه به دیدگاه‌هایی را ببیند که به عنوان یک کاتولیک معتقد، فقط می‌توانست رد کند، قابل توضیح است.

انتشار کتاب بعدی گنون، Orient et Occident ، او را بیشتر از حامیان کاتولیکش دور کرد. یک ناقد در Revue de philosophie پرسید که چگونه گنون می‌تواند «به یک توافق صرفاً فلسفی با دنیای شرق قناعت کند و تمام امید خود را برای دیدن ورود این مردم [شرقی‌ها] به وحدت کاتولیک از دست بدهد».[37] یک دومینیکن پا را فراتر گذاشت و هشدار داد که گنون را به دلیل «اجرای درخشانش بر تئوسوفی...، نفرت او از پروتستانیسم، و از اخلاق سکولار و دانشمندانه» متحد کاتولیسیسم ندانند. دومینیکن نتیجه گرفت: «ساده‌لوحی ما... حد و مرزی دارد»: گنون به وضوح در طرف دیگر، یعنی طرف شرقی، بود.[38] واکنش خود ماریتن به Orient et Occident مشخص نیست، اما روابط بین گنون و موسسه کاتولیک سرد و در نهایت قطع شد. یک داستان رایج (هرچند تأیید نشده) وجود دارد که ماریتن بعداً تلاش کرد (بدون موفقیت) آثار گنون را در فهرست کتاب‌های ممنوعه کلیسای کاتولیک قرار دهد.[39]

گنون پیش از این در سال ۱۹۲۱ به دلیل دیدگاه‌های غیرمتعارفش از سمت خود در مدرسه فرانک-بورژوا اخراج شده بود، که باعث ناامیدی شاگردانش شد، بسیاری از آنها از کلاس‌های فلسفه‌ای که بدون هیچ کتاب درسی تدریس می‌شد (گنون می‌گفت کتاب خوب وجود ندارد) و تمایل به تمرکز بر باطن‌گرایی قرون وسطایی داشت، لذت می‌بردند.[40] برای چند سال بعد، به نظر می‌رسد گنون از درآمد کمتر رضایت‌بخش تدریس خصوصی فلسفه زندگی می‌کرد.

با این حال، در سال ۱۹۲۵، گنون یک متحد کاتولیک جدید در لویی شاربونو-لاسه یافت، شخصیتی مهم در تاریخ اولیه سنت‌گرایی. شاربونو-لاسه یک عتیقه‌شناس اولترا-کاتولیک بود که به مطالعه نمادگرایی مسیحی اختصاص داشت و گنون توسط یک دوست مشترک مرتبط با La France chre´tienne به او معرفی شده بود.[41] شاربونو-لاسه از سال ۱۹۲۲ به *Regnabit,* ([International Journal of the Sacred Heart] *revue universelle du Sacré-Cœur*)، مجله‌ای که سال قبل توسط پدر فلیکس آنیزان تحت حمایت کاردینال لویی-ارنست دوبوآ، اسقف اعظم پاریس، تأسیس شده بود، مقاله می‌داد. به پیشنهاد شاربونو-لاسه، گنون در سال ۱۹۲۵ شروع به نوشتن مقاله برای Regnabit کرد و در مورد افسانه جام مقدس می‌نوشت و سعی می‌کرد وحدت اساسی اشکال مختلف سنتی را نشان دهد. او بدین ترتیب قلب مقدس را با چشم سوم شیوا مقایسه کرد و باعث تعجب بسیاری شد؛ آنیزان در ابتدا از گنون دفاع کرد و پاسخ داد که Regnabit قرار است یک مجله جدی باشد، نه یک اثر عبادی.[42] گنون تنها همکار غیرمعمول آنیزان نبود: او همچنین از ژرژ-گابریل دو نویات، رهبر مرکز مطالعات هیرون دو وال دور، درخواست همکاری کرد. این مرکز در سال ۱۸۷۳ توسط یک یسوعی و یک بارون اسپانیایی با تعدادی هدف غیرمعمول تأسیس شده بود، از جمله دو هدفی که پیشگام سنت‌گرایی بودند: یک تلاش جاویدان‌گرایانه برای «بازسازی یک سنت مقدس جهانی»، و تأسیس یک «ماسونری مسیحی غرب بزرگ» برای مبارزه با فراماسونری ضد مسیحی گراند اوریان، بی‌خداترینِ سه «اطاعت» (فرقه یا هیئت عالی) ماسونی فرانسه.[43]

انتشار La crise du monde moderne در سال ۱۹۲۷ به معنای پایان روابط بین گنون و کلیسای کاتولیک بود؛ به طعنه، بخشی که بیشترین مشکل را ایجاد کرد، در واقع صریح‌ترین بخش طرفدار کاتولیک گنون است. پس‌گفتاری که نیمه دوم Orient et Occident به آن تقلیل یافته است، با بحثی خوش‌بینانه (برای گنون) در مورد نقش بالقوه کلیسا به پایان می‌رسد، بحثی که در Orient et Occident وجود نداشت،

جایی که اشارات گنون به مسیحیت به محکومیت پروتستانیسم محدود می‌شد. در La crise du monde moderne ، پس از ذکر نشانه‌هایی مبنی بر اینکه احیای علم مقدس از قبل آغاز شده است، گنون کلیسای کاتولیک را به عنوان نهاد طبیعی برای قرار گرفتن در رأس این جنبش شناسایی کرد و به آن توصیه کرد که اگر نمی‌خواهد از آن عقب بماند، این کار را انجام دهد.[44]

این بیانیه که بر روی مقایسه‌های بین قلب مقدس و چشم سوم شیوا قرار گرفت، برای بسیاری از کاتولیک‌ها بیش از حد بود، کسانی که دوباره به ویراستار Regnabit ، آنیزان، شکایت کردند. خود ویراستار ظاهراً تا حدودی به گنون متمایل باقی ماند، زیرا به او یک شانس نهایی داد و از او خواست تا موضع خود را در مورد تعهد هر کاتولیک «به باور و گفتن اینکه دکترین [کاتولیک] کامل‌ترین بیان زمینی حقیقت دینی است» روشن کند. گنون این دعوت را رد کرد، ظاهراً نه می‌خواست دروغ بگوید و نه اعلام ارتداد عمومی کند.[45] بنابراین شرکت او در Regnabit متوقف شد.

نشانه‌های احیای امیدبخشی که گنون تشخیص داده بود، احتمالاً گروهی از سنت‌گرایان بودند که شروع به جمع شدن در اطراف او کرده بودند. برخی از اینها بعداً در این فصل مورد بحث قرار می‌گیرند؛ چندین نفر دیگر در فصل‌های بعدی معرفی خواهند شد. سالی که بسیاری از این سنت‌گرایان آثار گنون را کشف کردند، سال ۱۹۲۷ بود، سال انتشار La crise du monde moderne

سنت‌گرایان در دهه ۱۹۲۰

سنت‌گرایی در دهه ۱۹۲۰ هنوز یک جنبش دینی نبود - هیچ عمل یا حتی باور مشترکی وجود نداشت - بلکه یک جنبش فلسفی بود، هرچند فلسفه‌ای متفاوت: این اعتقاد که «اگر همه می‌فهمیدند که دنیای مدرن واقعاً چیست، فوراً از بین می‌رفت». یکی از اعضای حلقه کوچک سنت‌گرایان در این زمان ژان ریور (که به طور گسترده به عنوان مارسل کلاول نیز شناخته می‌شود) بود، شخصیتی مهم در تاریخ سنت‌گرایی که در مورد خاستگاه او اطلاعات کمی وجود دارد. ریور بعداً به یاد آورد که دیدگاه کلی این بود که هدف، دستیابی به درک - شاید خرد - از طریق مطالعه متون، چه منابع اصلی مانند وداها یا نوشته‌های گنون، و فاصله گرفتن از دنیای مدرن بود. در آن زمان «مشارکت کامل در یک شکل سنتی خاص، ضروری به نظر نمی‌رسید».[46] این دیدگاه پس از سال ۱۹۳۰، همانطور که خواهیم دید، تغییر کرد.

سنت‌گرایان در پاریس

نقطه مرکزی که سنت‌گرایی در طول دهه ۱۹۲۰ حول آن می‌چرخید، یک مجله بود، (*Le Voile d'Isis*)، که توسط برادران شاکورناک، ناشر و کتابفروش پیشرو رازگرای پاریس، منتشر می‌شد. گنون در سال ۱۹۲۲ با پل شاکورناک، مالک مشترک برادران شاکورناک، ملاقات کرده بود، زمانی که پس از اتمام L'erreur spirite ، بخش زیادی از کتابخانه آثار رازگرای خود را فروخت.[47] شاکورناک، شخصیتی مهم در تاریخ سنت‌گرایی، ملاقات خود را با گنون، شاید کمی بیش از حد دراماتیک، اینگونه توصیف کرد:

> یک روز صبح - دهم ژانویه ۱۹۲۲ بود - دیدیم که مردی بسیار قدبلند، لاغر، مو قهوه‌ای، نزدیک به سی سال، با لباس سیاه، با ظاهر کلاسیک یک محقق فرانسوی وارد فروشگاه ما در اسکله سن-میشل شد. چهره بلند او که با یک سبیل کوچک قطع شده بود، با دو چشم به طرز عجیبی روشن و نافذ روشن شده بود که این تصور را می‌داد که فراتر از ظواهر را می‌بینند.

با ادب کامل، او از ما خواست که بیاییم و تعدادی کتاب و جزوه نئواسپریچوالیستی را که می‌خواست از شرشان خلاص شود، ببریم... فضای داخلی [آپارتمان او] از سادگی شدیدی برخوردار بود که کاملاً با سادگی خود مرد مطابقت داشت. در سالنی که ما را پذیرفت، یک تابلو چشم ما را گرفت: این پرتره اندازه واقعی یک زن هندی بود، مو قهوه‌ای، سر برهنه، با لباسی از مخمل قرمز، با حلقه‌هایی در گوش‌هایش، که چهره‌اش به طرز درخشانی برجسته بود. روی طاقچه شومینه یک ساعت ماسونی غیرمعمول، مربوط به اواخر قرن هجدهم، قرار داشت؛ یک پیانو و یک کتابخانه بزرگ، پر از کتاب، دکور را کامل می‌کرد.[48]

شاکورناک با گنون در تماس باقی ماند و در سال ۱۹۲۸ تصمیم گرفت Le Voile d'Isis (یک مجله رازگرا که برادران شاکورناک از سال ۱۸۹۰ منتشر می‌کردند) را به یک مجله سنت‌گرا تبدیل کند که توسط گنون ویرایش می‌شد اما کارگردانی نمی‌شد. انگیزه اصلی، تمایل به احیای یک عنوان در حال افول بود تا هرگونه اشتیاق واقعی برای سنت‌گرایی، اگرچه اشتیاق واقعی برای گنون و سنت‌گرایی بعداً توسعه یافت. این تحول قرار بود در سال ۱۹۳۳ با تغییر نام مجله به [Traditional Studies] (*Etudes traditionnelles*) تکمیل شود.[49] Le Voile d'Isis/Etudes traditionnelles برای سال‌های متمادی نقطه اصلی تجمع سنت‌گرایان بود و همچنین مکانی بود که گنون و بیشتر همکارانش آثار خود را منتشر می‌کردند. این مجله محور یک پروژه تحقیقاتی سنت‌گرا بود: مطالعه طیف گسترده‌ای از سنت‌های تشرفی، در غرب پیش از رنسانس و همچنین در شرق، در راستای خطوطی که توسط کار خود گنون مشخص شده بود.

تصمیم شاکورناک برای سپردن مجله‌اش به سنت‌گرایان، که به دلایل صرفاً تجاری گرفته شده بود، به همان شیوه‌ای که حمایت موسسه کاتولیک به گسترش سنت‌گرایی کمک کرده بود، به آن کمک کرد. در دهه ۱۹۲۰ برادران شاکورناک به عنوان یکی از چهار ناشر در پاریس که با کتاب‌های رازگرا و دین جایگزین کار می‌کردند، به خوبی تثبیت شده بودند و شاید سالانه ۳۰۰ عنوان از مجموع حدود ۱۱۰۰ عنوان را منتشر می‌کردند.[50] موقعیت غالب برادران شاکورناک، ارتباط گنون با پل شاکورناک را به ویژه مفید ساخت.

علاوه بر Le Voile d'Isis ، نقاط کانونی دیگری برای پیروان گنون وجود داشت، به ویژه سالن هفتگی که توسط ژنویو ژوردی، یک موسیقی‌دان که پس از ملاقات با گنون در موسسه کاتولیک به شدت تحت تأثیر او قرار گرفته بود، برگزار می‌شد.[51] شاید بخشی از آن به دلیل تلاش‌های او در رم در طول دهه ۱۹۳۰ بود که آثار گنون هرگز در فهرست کتاب‌های ممنوعه قرار نگرفت. او همچنان متقاعد بود که هیچ تناقضی بین کاتولیسیسم او و تحسینش از گنون وجود ندارد، دیدگاهی که بسیاری با آن مخالف بودند. اگرچه او در تلاش‌های خود برای جلب توجه کاردینال پاچلی (بعدها پاپ پیوس دوازدهم) به آثار او شکست خورد، اما بعداً ادعا کرد که جلسات طولانی زیادی با کاردینال رامپولا، که در آن زمان دفتر تبلیغ ایمان را اداره می‌کرد، برای توضیح سنت‌گرایی به او داشته است.[52]

همکاران ثابت Le Voile d'Isis شامل ریور، دو پیرو گنون از دوره رازگرایی او (پاتریس توماس و ژرژ-آگوست ژنتی)، برخی از دوستان شاکورناک، و برخی افرادی بودند که پس از خواندن و پسندیدن آثار گنون با او تماس گرفته بودند. نمونه‌ای از اینها دکتر پروبست-بیرابن بود،[53] معلمی از کنستانتین در الجزایر که اغلب به پاریس سفر می‌کرد، و یک فراماسون و یک صوفی بود.[54] مهمترین همکار، پس از خود گنون، آناندا کوماراسوامی بود.

همکار اصلی اولیه گنون، آناندا کنتیش کوماراسوامی، متصدی بخش هنر هند در موزه هنرهای زیبای بوستون بود و زمانی که در اواخر دهه ۱۹۲۰ با آثار گنون روبرو شد، از قبل یک مورخ هنر برجسته بود. کوماراسوامی به سرعت به این دیدگاه رسید که «هیچ نویسنده زنده‌ای در اروپای مدرن مهم‌تر از رنه گنون نیست، که وظیفه‌اش تبیین سنت متافیزیکی جهانی بوده است که اساس ضروری هر فرهنگ گذشته بوده است».[55]

شهرت قابل توجه کوماراسوامی به عنوان یک محقق بر اساس آثاری مانند Catalogue of the Indian Collections in the Museum of Fine Arts (۱۹۲۳-۳۰) و History of Indian and Indonesian Art (۱۹۲۷) بود[56] و بر اساس دانش تقریباً دایره‌المعارفی او از هنر هند و رویکرد رادیکال او در آن زمان به این موضوع، که درک آثار هنری با قرار دادن آنها در زمینه خود - که در عمل به معنای زمینه دینی آنها بود - تأسیس شده بود.[57] این رویکرد منعکس کننده درکی از دین بود، که بعداً مورد بحث قرار می‌گیرد، که قرار بود به راحتی با سنت‌گرایی سازگار باشد.

ثبت نشده است که چه چیزی برای اولین بار کوماراسوامی را به سمت گنون سوق داد؛ ممکن است کوماراسوامی با کتاب‌های گنون در حلقه‌ای که به یک کتابفروشی «مترقی» نیویورک، سان‌وایز ترن (Sunwise Turn)، رفت و آمد می‌کردند، روبرو شده باشد، حلقه‌ای که شامل یوجین اونیل، ارنست همینگوی و هاولاک الیس بود، با علایقی از خط‌شناسی تا گورجیف - و بنابراین، احتمالاً، گنون. ممکن است کسی تعجب کند که یک متصدی موزه ۵۰ ساله از بوستون در چنین حلقه‌هایی در نیویورک چه می‌کرده است. دو پاسخ برای این سوال وجود دارد: اینکه کوماراسوامی در وهله اول یک متصدی موزه غیرمعمول بود (همانطور که خواهیم دید)، و اینکه او با یک رقصنده جوان به نام استلا بلوخ رابطه داشت که حتی در طول ازدواج بعدی‌اش با کوماراسوامی بین سال‌های ۱۹۲۲ و ۱۹۳۰ در نیویورک زندگی می‌کرد.[58]

رابطه بین کوماراسوامی و گنون که کاملاً از طریق نامه انجام می‌شد، فلسفه سنت‌گرا را تکمیل و گرد کرد. گنون ایده‌های بزرگ را ارائه می‌داد و کوماراسوامی تحقیقات علمی را - گاهی در تغییرات در دیدگاه‌های خود گنون، گاهی در آثار بعدی گنون و کوماراسوامی منعکس می‌شد.[59] کوماراسوامی اولین نفر از بسیاری از محققانی بود که به سنت‌گرایان متعهد و «سرسخت» تبدیل شدند.

سنت‌گرایی نوشتار کوماراسوامی را متحول کرد. در سال ۱۹۲۸ او کار بر روی وداها را آغاز کرد و در سال ۱۹۳۳ اولین اثر صرفاً دینی خود را با عنوان New Approach to the Vedas: An Essay in Translation and Exegesis منتشر کرد.[60] رویکرد جدید مورد بحث، کوماراسوامی در مقدمه‌اش توضیح داد، رویکردی جاویدان‌گرایانه بود: «یک ترجمه و تفسیر که در آن منابع سایر اشکال سنت جهانی بدیهی فرض شده است».[61] از آن پس کوماراسوامی بیشتر و بیشتر در مورد دین زیربنای هنر و کمتر و کمتر در مورد بازنمایی هنری دین می‌نوشت. برای برخی، این تغییر در جهت‌گیری کوماراسوامی یک ناامیدی بود. اریک شرودر، که بعداً مورخ هنر ایران شد، از زمان دستیاری کوماراسوامی به یاد می‌آورد:

> ما دائماً در حال بحث بودیم؛ زیرا من سعی می‌کردم مورخ هنری را که در فیلسوف منقرض شده بود احیا کنم، و او مصمم بود که فیلسوف را در یک مورخ هنر نابالغ برانگیزد... اگرچه او در مورد مسائل تاریخی کاملاً سخاوتمند و ارتباطی بود، اما دیگر به آنها علاقه‌ای نداشت. او به تاریخ کنونی، تجاوز صنعتی به آسیا و فحشای عقل غربی به امور اتفاق علاقه داشت، اما لذت او در

متافیزیک بود. تمام امواج استدلال تاریخی بیهوده به او برخورد می‌کردند؛ با اصرار، با اصرار او تاریخ را به مقولات جاودانه‌ای که تنها حاضر به پذیرش آنها بود، منحرف می‌کرد.[62]

آثار اصلی دوره سنت‌گرای کوماراسوامی عبارتند از The Transformation of Nature in Art (۱۹۳۴)، که مفاهیم شرقی و غربی قرون وسطایی را مقایسه می‌کند، و اثر مقایسه‌ای دیگر، Hinduism and Buddhism (۱۹۴۱). تز اصلی کوماراسوامی، البته، وحدت جاویدان است - اینکه هندوئیسم و بودیسم هر دو بیان‌هایی از فلسفه جاویدان اصلی بودند.[63] او همچنین تعدادی مقاله سنت‌گرا نوشت، برخی در Le Voile d'Isis/Etudes traditionnelles منتشر شد، و برخی (برای او، مهم‌تر) در مجلات علمی مانند Journal of the American Oriental Society و Harvard Journal of Asiatic Studies.[64] همانطور که او در اواخر عمرش به یک همکار سنت‌گرا نوشت: «نوشته‌های من خطاب به اساتید و متخصصان است، کسانی که در زمان‌های اخیر حس ارزش‌های ما را تضعیف کرده‌اند، اما "تحقیقات علمی" پرادعایشان واقعاً سطحی است. من احساس می‌کنم که اصلاح باید از "نوک قله" reputed آغاز شود، و تنها در این صورت راه خود را به مدارس و کتاب‌های درسی و دایره‌المعارف‌ها پیدا خواهد کرد.»[65]

این اولین تلاش برای آوردن سنت‌گرایی به مخاطبان دانشگاهی و از آنجا به فرهنگ گسترده‌تر غرب، موفقیت‌آمیز نبود. شهرت و جایگاه کوماراسوامی به حدی بود که علایق جدیدش نمی‌توانست آسیب چندانی به حرفه‌اش بزند، اما اگرچه «به طور کلی درک می‌شد که او چیز مهمی برای گفتن دارد و عاقلانه است که به او گوش فرا دهیم... تعداد بسیار کمی فکر می‌کردند که عاقلانه است او را جدی بگیرند.»[66] بنابراین در حالی که Hinduism and Buddhism او در The Harvard Journal of Asiatic Studies نقد شد، نقد به هیچ وجه مطلوب نبود. پس از نسبت دادن صحیح منشأ تلاش کوماراسوامی برای نشان دادن وحدت هندوئیسم و بودیسم به گنون و جاویدان‌گرایی، منتقد مشاهده کرد که «هر تفسیری که با چنین ایده ثابتی انگیزه گرفته باشد، تمایل دارد ریشه‌شناسی‌ها و معانی را بر کلمات و عبارات تحمیل کند تا آنها را با یک ایده از پیش تعیین شده منطبق سازد». پس از ارائه مثال‌های فراوان از تفاسیر مشکوکی که انتظار داشت بیابد و واقعاً یافته بود، منتقد نتیجه گرفت: «کوماراسوامی مشکلات را کم‌اهمیت جلوه می‌دهد... هیچ توصیف واقعی از بودیسم و هندوئیسم متأخر به عنوان ادیان تاریخی و نهادینه شده وجود ندارد... چیزهای خوبی در کتاب وجود دارد، اما... نویسنده به طور کامل توده‌ای از شواهد را که نمی‌توان با نظریه منطبق کرد، نادیده می‌گیرد.»[67]

این انتقادات به طرز چشمگیری به انتقادات ارائه شده توسط سیلون لوی بیست سال قبل در مورد Introduction ge´ne´rale گنون نزدیک است. البته، شهرت علمی کوماراسوامی بر اساس تاریخ هنر او بود؛ مانند ماریتن، او به عنوان زبان‌شناس یا مورخ دین آموزش ندیده بود.

در سال ۱۹۳۳، در نتیجه یک سازماندهی مجدد داخلی در موزه هنرهای زیبا، کوماراسوامی به یک همکار پژوهشی تبدیل شد، حرکتی که به او زمان بیشتری برای اختصاص دادن به تحقیقاتش داد.[68] او تا زمان بازنشستگی‌اش در سال ۱۹۴۷ در سن ۷۰ سالگی در این سمت باقی ماند. در شام بازنشستگی‌اش او اعلام کرد که قصد دارد از سنت هندو پیروی کند و برای یک زندگی تأملی در هند بازنشسته شود، اما قبل از اینکه بتواند آمریکا را ترک کند، درگذشت. همسر چهارم و آخر او، لوئیزا، ترتیبی داد که یک کشیش ارتدوکس یونانی مراسم تشییع جنازه را برگزار کند، پس از آن او سوزانده شد و خاکسترش در رود گنگ پراکنده شد[69] - یک بیان عملی از جاویدان‌گرایی.

مخاطب اصلی کوماراسوامی در نهایت تقریباً همان مخاطب گنون بود، هرچند تا حدودی گسترده‌تر. او به بخشی تثبیت شده از کانون سنت‌گرایی تبدیل شد و برای سال‌های متمادی پس از خود گنون، دومین نویسنده مهم سنت‌گرا بود.

همفکران گنون

همانطور که سالنی برای پیروان گنون وجود داشت، سالنی نیز با حضور همفکران کمتر متعهد و دیگران، توسط فرانسوا بونژان برگزار می‌شد. بونژان رمان‌نویسی بود که بیشتر در مورد مراکش می‌نوشت اما بیشتر برای یک سه‌گانه، *[The Story of a Child of the Land of Egypt]* (*Histoire d'un enfant du pays d'Egypte*) (۱۹۲۴) شناخته شده بود.[70] بونژان و گنون در سال ۱۹۲۴ توسط یک آشنای مشترک، یک روزنامه‌نگار ادبی، معرفی شدند. آنها دریافتند که درکشان از شرق مشابه است و برای مدتی به طور مکرر ملاقات کردند،[71] اما به نظر نمی‌رسد گنون تأثیر قابل توجهی بر نوشته‌های بونژان داشته باشد. سالن بونژان عمدتاً برای علاقه‌مندان به روابط شرق و غرب بود؛ این سالن در عصرهای جمعه برگزار می‌شد و فرانسوی‌ها و «شرقی‌های» ساکن پاریس را گرد هم می‌آورد. بونژان در سال ۱۹۵۱ به یاد آورد:

> من هنوز گنون را می‌بینم، قدبلند، لاغر، سرشار از حسن نیت، در برابر مخالفانش. دیدن این غربی که دفاعی پرشور از میراث شرق در برابر شرقی‌های بازیگوش می‌کرد، هم چیزی از طنز و هم از عظمت داشت. با صبر بی‌پایان، او تلاش می‌کرد تا مخاطبانش را از وجود مراکزی در نقاط مختلف شرق که قادر به هدایت شاگردان در مسیرهای دشوار و گاه خطرناک «تطهیر» هستند، متقاعد کند.[72]

به نظر نمی‌رسد که گنون موفقیت چندانی در آوردن شرقی‌های بونژان به دیدگاه خود از شرق داشته باشد. او در محافل هنری فرانسه موفقیت بیشتری داشت. در میان کسانی که به عنوان تحسین‌کنندگان گنون در طول دهه ۱۹۲۰ شناسایی شده‌اند، یک نقاش کوبیست، دو سوررئالیست و یک رمان‌نویس دیگر بودند.

آلبرت گلیز، نقاش کوبیست، تنها دو بار در سال ۱۹۲۷ با گنون ملاقات کرده است، در حالی که قبلاً از کار او بی‌خبر بود، اما این دو مرد زمینه مشترک زیادی یافتند.[73] با این حال، علاقه گلیز به مسائل مدرنیته، سنت و نمادگرایی، فرعی بر علاقه او به ماهیت و هدف نقاشی بود و با توجه به فاصله بین اهداف نهایی این دو مرد، جای تعجب نیست که به نظر می‌رسد تأثیر کمی بر یکدیگر داشته‌اند.[74]

آندره برتون، سوررئالیست، گهگاه با تأیید از آثار گنون نقل قول می‌کرد، اما علایق برتون، مانند علایق گلیز، با علایق گنون متفاوت بود.[75] رنه دومال، سوررئالیست دیگر، در جستجوی معنوی مشخص‌تری نسبت به برتون بود، جستجویی که با یک تجربه اولیه ناشی از مواد شیمیایی از امر الهی در حین آزمایش با تتراکلرید کربن در سال ۱۹۲۴ آغاز شد.[76] اگرچه مقصد معنوی نهایی دومال سنت‌گرایی نبود بلکه گورجیف بود،[77] پس از خواندن L'homme et son devenir selon le Ve´da^nta انسان و صیرورت او به حسب ودانتای گنون در سال ۱۹۲۸، دومال با تأیید در دفتر خاطرات خود نوشت که گنون تنها نویسنده غربی در مورد هندوئیسم بود که دستانش طلا را به سرب تبدیل نمی‌کرد. «اما می‌ترسم،» او در دفتر خاطراتش خطاب به گنون ادامه داد، «که لذت اندیشیدن شما را از آن قانون - به وسیع‌ترین معنای کلمه تاریخی - که لزوماً آنچه را که در ما از انسان است به سوی شورش سوق می‌دهد، منحرف کند.»[78] دومال درست می‌گفت: گنون علاقه‌ای به شورش نداشت. با این حال، اولاً، نقاش همکار دومال، که زمانی دادائیست بود اما تا سال ۱۹۲۸ یک رازگرای نئوپاگان

شده بود، به شورش علاقه داشت (همانطور که خواهیم دید). از این علاقه، انحراف «لزوماً» نتیجه شد. اولاً بعداً یک سنت‌گرای دوم در اهمیت پس از خود گنون شد.

یکی از دوستان دومال در این زمان لویی دومون بود، پسر یک مدیر اجرایی راه‌آهن که شورش شخصی‌اش - ترک تحصیل از دبیرستان و حمایت از خود با انواع کارهای موقت - باعث غم و اندوه بسیار مادر بیوه‌اش شده بود. دومون توسط دومال با آثار گنون آشنا شد و آثار گنون به شیفتگی مادام‌العمر او به هند منجر شد. چند سال بعد دومون شغلی به عنوان تایپیست در موزه مهم هنرهای مردمی و سنت‌های پاریس پیدا کرد، محیطی که نقش مهمی در تصمیم او برای تکمیل تحصیلاتش داشت.[79] تا دهه ۱۹۶۰ دومون یکی از جامعه‌شناسان برجسته فرانسه بود؛ پیامدهای خواندن اولیه گنون توسط او در شرکت دومال در فصل‌های بعدی بررسی می‌شود.

هانری بوسکو، رمان‌نویس، که آثارش پس از جنگ جهانی دوم محبوب شد و برای بقیه قرن در فرانسه شناخته شده باقی ماند، کمی بعد، در سال ۱۹۳۸ توسط بونژان با آثار گنون آشنا شد. بوسکو در آن زمان در حال نوشتن (*Hyacinthe*) بود، که بعدها آن را (livre clef) خود توصیف کرد، یک بررسی دقیق (مانند بیشتر کتاب‌های بوسکو) از یک سفر معنوی درونی.[80] گنون (بوسکو به بونژان نوشت) قفل نتیجه‌گیری این کتاب را باز کرد، که «نجات تنها می‌تواند از نَفس بیاید، یعنی از یک تأثیر برتر، مقدم بر ما».[81] این نتیجه‌گیری را به سختی می‌توان سنت‌گرا توصیف کرد - در واقع، دوست دیگری از بوسکو آن را کاتولیک می‌دید.[82] این نتیجه‌گیری که از نویسنده‌ای می‌آید که به گفته خودش تمام آثار گنون را با فداکاری خوانده و بازخوانی کرده است،[83] به ما یادآوری می‌کند که تأثیر حتی یک نفوذ مهم چقدر می‌تواند پراکنده و غیرمستقیم باشد. اگر مکاتبات بوسکو با بونژان و یک ارجاع منتشر شده باقی نمانده بود، هیچ کس گمان نمی‌کرد که سنت‌گرایی برای بوسکو اهمیتی داشته است. بوسکو اولین «سنت‌گرای نرم» شناخته شده است: کسی که سنت‌گرایی برایش آشکارا مهم بود اما یک نفوذ تعیین‌کننده نبود و پیامدهای قابل مشاهده کمی برایش داشت. حتماً بسیاری دیگر، حتی در دهه ۱۹۲۰، وجود داشته‌اند که کتاب‌های گنون برایشان به روش‌هایی مهم بوده است که ناشناخته باقی خواهند ماند.

عتیقه‌شناس کاتولیک، شاربونو-لاسه، نیز از همکاران نزدیک گنون بود و دوستی خود را با گنون حتی پس از اخراج گنون از Regnabit ادامه داد. او همچنین با سنت‌گرایانی مانند ریور روابط دوستانه‌ای داشت و در Le voile d'Isis/Etudes traditionnelles مشارکت می‌کرد.[84] با این حال، کار خود او با معاشرت با گنون تغییر چندانی نکرد و بنابراین نمی‌توان او را حتی یک سنت‌گرای «نرم» توصیف کرد. به نظر می‌رسد، او صرفاً یک کاتولیک بود. پسر با استعداد دو خدمتکار، او به صورت محلی توسط برادران سن گابریل، یک انجمن غیرروحانی، تحصیل کرده بود. او خود یک برادر شده بود اما در سال ۱۹۰۳ زمانی که برادران منحل شدند، این فرقه را ترک کرد. او بقیه عمر خود را به عنوان حکاک، باستان‌شناس محلی و مورخ کار کرد و در سال ۱۹۱۳ دبیر Revue du Bas-Poitou (یک مجله محلی) شد. اثر اصلی او (*Bestiaire du Christ*) بود، یک اثر عظیم در مورد نمادگرایی مسیحی که توسط کاردینال دوبوآ، حامی Regnabit ، سفارش داده شده بود و او پانزده سال را صرف آن کرد.[85] علاقه او به نمادگرایی به این معنی بود که او اشتراکات زیادی با سنت‌گرایان داشت، اما همین و بس. همانطور که خواهیم دید، در نکات مهم او اساساً با آنها متفاوت بود.

۲

جاویدان‌گرایی

زندگی رنه گنون به سه مرحله تقسیم می‌شود (که با سه مرحله تاریخ سنت‌گرایی متفاوت است). مرحله «کاتولیک» که به تازگی بررسی کردیم، مرحله دوم بود. مرحله اول، که در این فصل و فصل بعد بررسی می‌شود، یک مرحله «رازگرا» (occultist) بود که در طی آن گنون با بیشتر منابعی که فلسفه سنت‌گرا را از آنها توسعه داد، روبرو شد. بررسی ما از این مرحله شامل انحرافات متعددی از طریق کوچه‌پس‌کوچه‌های کم‌تر شناخته‌شده تاریخ فکری و دینی غرب خواهد بود. مرحله سوم زندگی گنون (که او به عنوان یک صوفی در قاهره گذراند) در دهه ۱۹۳۰ آغاز شد و در بخش دوم این کتاب بررسی می‌شود. از آن نقطه به بعد، انحرافات کمتری وجود خواهد داشت.

رنه گنون

رنه ژان-ماری ژوزف گنون تنها فرزند یک زوج کاتولیک بود که به راحتی در بلوآ، شهری مهم در کنار رود لوآر که به خاطر شاتوی زیبایش شناخته شده است، زندگی می‌کردند. پدرش، ارزیاب خسارت یک شرکت بیمه محلی، در زمان تولد اولین و تنها فرزندش ۵۶ ساله بود؛ مادر رنه در آن زمان ۳۷ سال داشت. او همسر دوم پدرش بود (همسر اول بدون فرزند درگذشته بود). کودکی رنه unremarkable بود. با وجود سلامتی تا حدودی ظریف، او در مدرسه خوب عمل کرد و در ریاضیات تخصص داشت. در سال ۱۹۰۴، زمانی که ۱۸ ساله بود، والدین جاه‌طلبش او را به کالج رولن در پاریس فرستادند تا تحصیلات بیشتری در ریاضیات را با هدف ورود به اکول پلی‌تکنیک معتبر دنبال کند.[1]

در سال ۱۹۰۶ گنون کالج رولن را ترک کرد، جایی که عملکرد خوبی نداشت. او در عوض خود را تا کمی قبل از شروع جنگ جهانی اول در رازگرایی پاریسی غرق کرد. مشخص نیست چه چیزی توجه گنون را به رازگرایی جلب کرد، اما او به وضوح به علاقه جدیدی نیاز داشت، زیرا در مطالعات ریاضی خود موفق نبود. همچنین مشخص نیست که والدین در آن زمان مسن گنون چه نظری در مورد همه اینها داشتند. ممکن است که گنون پس از رسیدن به سن قانونی در سال ۱۹۰۷ درآمد مستقلی به دست آورده باشد، زیرا به نظر نمی‌رسد تا پس از شروع جنگ جهانی اول نیازی به نگرانی در مورد امرار معاش داشته باشد.

گروه رازگرایی که گنون در سال ۱۹۰۶ به آن پیوست و «ودانتا-جاویدان‌گرایی» خود را از آن گرفت، فرقه مارتینیست بود. این فرقه در حدود سال ۱۸۹۰ توسط ژرار انکوس (معروف به «پاپوس»)، شخصیتی محوری در توسعه اولیه سنت‌گرایی، تأسیس شده بود. انکوس یک پزشک و پسر یک پزشک طب جایگزین بود که «ژنراتور انکوس» را اختراع کرده بود،[2] یک دستگاه ثبت شده برای عبور دادن داروها از طریق پوست به وسیله آب گرم؛ این دستگاه هرگز موفقیتی را که مخترعش امیدوار بود، به دست نیاورد.[3] انکوس (برخلاف پدرش) یک پزشک واجد شرایط شد اما علاقه خانوادگی به درمان‌های جایگزین مانند هومیوپاتی و مسمریسم را ادامه

داد. در سال ۱۸۸۷، در حین تحصیل در دانشکده پزشکی پاریس، انکوس به ایزیس، لژ پاریس انجمن تئوسوفی پیوست، که یکی از منابع مهم جاویدان‌گرایی فرقه مارتینیست و در نتیجه جاویدان‌گرایی سنت‌گرا بود.

جاویدان‌گرایی و انجمن تئوسوفی

انجمن تئوسوفی امروزه به طور کلی به عنوان یک «جنبش دینی جدید» (آنچه عموم مردم «فرقه» می‌نامند) شناخته می‌شود، اما در سال ۱۸۷۵ در نیویورک برای اهداف کاملاً جدی تأسیس شد و اساسنامه آن از روی اساسنامه انجمن جغرافیایی و آماری آمریکا الگوبرداری شده بود. این انجمن توسط یک وکیل و روزنامه‌نگار محترم که در آن زمان در اواسط چهل سالگی خود بود، سرهنگ هنری اولکات، تأسیس شد.[4] اولکات می‌خواست انجمن تئوسوفی در دین تطبیقی تحقیق کند و همچنین «خرد باستان» را به ویژه در «منبع اولیه همه ادیان، کتاب‌های هرمس و وداها» بیابد[5] - به عبارت دیگر، فلسفه جاویدان. مانند گنون، سرهنگ اولکات نیز تصور می‌کرد که فلسفه جاویدان را می‌توان در وداها یافت؛ او با این باور که می‌توان آن را در کتاب‌های هرمس نیز یافت، از جاویدان‌گرایی اصلی مارسیلیو فیچینو، محقق رنسانس، پیروی می‌کرد. وداها برای رنسانس ناشناخته بودند؛ فیچینو در عوض (*Corpus Hermeticum*) را که به هرمس تریسمجیستوس احتمالاً افسانه‌ای نسبت داده می‌شود، به عنوان اولین بیان فلسفه جاویدان در نظر گرفت. *Corpus Hermeticum* بین قرن‌های اول و سوم پس از میلاد تولید شد و بر این اساس تأثیرات مسیحی، رواق و نوافلاطونی زمان خود و همچنین مقداری تأثیر مصر باستان را نشان می‌دهد. با این حال، در قرن پانزدهم، تاریخ‌گذاری آن به شدت اشتباه بود و عموماً تصور می‌شد که مربوط به زمان موسی یا شاید قبل از آن است.

در نتیجه این خطا در تاریخ‌گذاری، *Corpus Hermeticum* به نظر می‌رسید که هم مسیحیت و هم افلاطون را به شیوه‌ای پیامبرگونه پیش‌بینی می‌کند (همانطور که البته، با توجه به اینکه پس از افلاطون و مسیح تألیف شده بود، این کار را می‌کرد) و بنابراین باعث پیدایش مفهوم اصلی فلسفه جاویدان شد. هنگامی که در سال ۱۶۱۴ یک زبان‌شناس ژنوی، ایزاک کازوبون، به طور قطعی نشان داد که *Corpus Hermeticum* منشأ پس از مسیحیت دارد و نه موسی،[6] جاویدان‌گرایی تا حد زیادی بی‌اعتبار شد. با این حال، این ایده باقی ماند و برای مثال، در اواخر قرن هجدهم در فرانسه در میان فراماسون‌های مستقر در اطراف لژی به نام (*Les Elus Coëns*) که بین سال‌های ۱۷۶۱ و ۱۷۸۱ فعالیت می‌کرد، قابل مشاهده است. یکی از اعضای این لژ لویی-کلود دو سن-مارتن بود که انکوس فرقه مارتینیست خود را به نام او نامگذاری کرد. دو سن-مارتن، یک افسر بازنشسته ارتش و یک فراماسون با علایق عرفانی و هرمسی بسیار،[7] معتقد بود که «تمام سنت‌های زمین باید به عنوان مشتق از یک سنت مادر بنیادین دیده شوند که از ابتدا به انسان گناهکار و اولین فرزندانش سپرده شده بود».[8] احساسات مشابهی توسط کنت ژوزف دو مستر، معاصر نزدیک سن-مارتن، که به لژی به کارگردانی ژان-باتیست ویلرموز، زمانی عضو Les Elus Coe¨ns و برای مدتی همکار نزدیک سن-مارتن، تعلق داشت، تکرار شد:[9] «دین حقیقی... در روزی که [همه] روزها متولد شدند، متولد شد... مفاهیم مبهم [قدما] چیزی بیش از بقایای کم و بیش ضعیف سنت اولیه نبودند».[10] بنابراین، جاویدان‌گرایی، حداقل در محافل ماسونی فرانسه، در آغاز قرن نوزدهم هنوز در حال شکوفایی بود.

ترکیب جاویدان‌گرایی با هندوئیسم برای تولید ودانتا-جاویدان‌گرایی به نظر می‌رسد تقریباً در همان زمان اتفاق افتاده باشد. این اولین بار در کار روبن بارو، شخصیتی مهم در خاستگاه سنت‌گرایی، قابل مشاهده است. بارو یک همکار ناشناس در (*Asiatick Researches*)، مجله انجمن آسیایی بنگال بود. این انجمن، اولین انجمن علمی غربی که به مطالعه شرق اختصاص داشت، در سال ۱۷۸۴ در کلکته تحت ریاست «جونز شرقی» - سر

ویلیام جونز، کارمند بریتانیایی کمپانی محترم هند شرقی، یک زبان‌شناس با استعداد و قاضی دادگاه عالی کلکته - تأسیس شد.[11] اگرچه کار خود جونز شرق هنوز مورد احترام است، کار برخی از همکارانش امروزه کمتر از پایان قرن هجدهم مورد استقبال قرار می‌گرفت. در «اثباتی بر اینکه هندوها قضیه دوجمله‌ای را داشتند»، که در سال ۱۷۹۹ در *Asiatick Researches* منتشر شد، روبن بارو تلاش کرد تا وضعیت پیشرفته دانش ریاضی هند باستان را نشان دهد و از وضعیت نجوم بعدی هند به عقب استدلال کرد. این تصور او را به این نتیجه رساند که منشأ احتمالی علوم اروپایی هندی است. پس از گمانه‌زنی‌هایی در مورد مکان احتمالی «بهشت موسی»، بارو مشاهده کرد:

> دین هندو احتمالاً از کشور مذکور [بهشت موسی] در سراسر زمین گسترش یافته است؛ نشانه‌هایی از آن در هر کشور شمالی و تقریباً در هر سیستم عبادی وجود دارد. در انگلستان آشکار است؛ استون‌هنج به وضوح یکی از معابد بودا است... به نظر می‌رسد مراسم مذهبی کاتولیک‌ها در بسیاری از بخش‌ها صرفاً یک کپی برده‌وار از مراسم گوسین‌ها و فقرا است؛ زاهدان مسیحی تفاوت بسیار کمی با اصل کثیف خود، یعنی براگی‌ها و غیره داشتند... اینکه دروئیدهای بریتانیا برهمن بودند، فراتر از کمترین سایه شک است؛ اما اینکه همه آنها به قتل رسیدند و علومشان از بین رفت، خارج از محدوده احتمال است؛ بسیار محتمل‌تر است که آنها به معلمان مدرسه، فراماسون‌ها و فالگیران تبدیل شده باشند و به این ترتیب بخشی از علومشان به راحتی می‌توانسته به نسل‌های بعد منتقل شود، همانطور که می‌بینیم این کار را کرده‌اند.[12]

بارو در اینجا از شکلی از جاویدان‌گرایی حمایت می‌کند که هندوئیسم را بر هرمس ترجیح می‌دهد، هرچند او همچنین هندوئیسم را با موسی مرتبط می‌کند. فرض او مبنی بر اینکه علوم برهمن‌ها و دروئیدها در میان فراماسون‌ها باقی مانده است، نشان می‌دهد که او خود ممکن است یک فراماسون بوده باشد، در این صورت او ممکن است با جاویدان‌گرایی در محافل ماسونی مشابه محافل اطراف لژ فرانسوی Les Elus Coe¨ns روبرو شده باشد. با این حال، این گمانه‌زنی است. آنچه روشن است این است که از ابتدای کشف متون هندو توسط غرب، برخی هندوئیسم را «منبع اولیه» همه ادیان می‌دیدند.

اگرچه تز بارو مورد علاقه برخی از محققان بریتانیایی بعدی قرار گرفت،[13] هیچ مدرکی دال بر ارتباط مستقیم بین کار او و اعتقاد اولکات مبنی بر اینکه وداها حاوی فلسفه جاویدان هستند، وجود ندارد. محتمل‌ترین منشأ علاقه اولکات به وداها، دسترسی و علاقه روزافزون به ترجمه‌های متون هندو به زبان‌های غربی بود که برخی از آنها کار اعضای دیگر انجمن آسیایی بنگال بود. یکی از اولین روشنفکران غربی که به طور قابل توجهی از این ترجمه‌ها استفاده کرد، رالف والدو امرسون، فیلسوف آمریکایی، شخصیتی مهم در خاستگاه سنت‌گرایی بود. امرسون، که زمانی کشیش کلیسای یونیترین بود، به همراه هنری دی. تورو، رهبر جنبش تریسیندنتلیست بود. در سال ۱۸۳۱ امرسون ترجمه انگلیسی تازه منتشر شده [Course in the History of Modern Philosophy] (*Cours de philosophie*) کوزن را خواند که حاوی دو فصل از Song of the Lord (سرود خداوند) بود.این سرود بین سال‌های ۱۸۲۴ و ۱۸۲۷ در مجله انجمن خواهر انجمن آسیایی بنگال، Transactions of the Asiatic Society of London ، به انگلیسی ترجمه شده بود و کوزن بر این ترجمه تکیه کرده بود.[14]

وداها و ودانتا تأثیر مهمی بر امرسون و در نتیجه بر تریسیندنتلیسم داشتند. از طریق مجلات تریسیندنتلیست مانند The Western Messenger و The Dial ، آنها به مخاطبان گسترده‌تری در آمریکا رسیدند.[15] این ممکن است نحوه آشنایی اولکات با آنها باشد.

امرسون همچنین از شکلی از جاویدان‌گرایی حمایت می‌کرد و در سال ۱۸۳۹ در دفتر خاطرات خود نوشت که برای او «کتاب مقدس» به معنای «مکاشفات اخلاقی به طور کلی، شامل وداها، نوشته‌های مقدس هر ملت، و نه فقط عبرانیان» است. در این، و در تأکید او بر شرق به عنوان منبع خرد («اروپا همیشه تکانه‌های الهی خود را مدیون نبوغ شرقی بوده است»، همانطور که او در سال ۱۸۳۸ در سخنرانی مشهور خود در مدرسه الهیات هاروارد گفت)،[16] امرسون پیشگام اولکات و بنابراین انکوس و گنون است. جاویدان‌گرایی آنگونه که توسط امرسون و کوزن درک می‌شد، به طور مستقل در طول قرن بیستم ادامه یافت، شاید مشهورترین آن در The Perennial Philosophy (۱۹۴۴) آلدوس هاکسلی باشد.[17]

اولکات ممکن بود امروز به اندازه هاکسلی محترم باشد اگر فعالیت‌های دوست جدیدش، هلنا پترونا بلاواتسکی (متولد بارونس فون هان)، یک ماجراجوی روسی با گذشته‌ای مشکوک و شخصیتی مهم در خاستگاه سنت‌گرایی، نبود. بلاواتسکی دختر یک افسر ارتش روسیه و یک رمان‌نویس پروتو-فمینیست بود (نام خانوادگی آلمانی او منعکس کننده اصالت بالتیکی پدرش بود)،[18] که در جوانی با مدیر روسی به نام نیکیفور بلاواتسکی، نایب‌الحکومه ایروان، ارمنستان روسیه، ازدواج کرده و سپس او را ترک کرده بود. او پس از ماجراهای مختلف، که آخرین آنها فروپاشی - در میان اتهامات تقلب - انجمن روح‌گرایی بود که در مصر اداره می‌کرد، جایی که پس از سفرهایی در اروپا و خاور نزدیک برای مدت کوتاهی ساکن شده بود، در سال ۱۸۷۳ به نیویورک رسید.[19] اولکات در سال ۱۸۷۴، زمانی که برای بازدید از مزرعه آن زمان مشهور برادران ادی در ورمونت، جایی که گزارش می‌شد پدیده‌های فراطبیعی مختلفی در حال وقوع است، سفر کرده بود، با او ملاقات کرده و ظاهراً تحت تأثیر او قرار گرفته بود.

انجمن تئوسوفی در ابتدا اولکات را به عنوان رئیس، یک وکیل جوان‌تر را به عنوان دبیر، و شانزده عضو دیگر، از جمله بلاواتسکی، را داشت. در عرض یک ماه از تأسیس آن، بلاواتسکی به عنوان «دبیر مکاتبات» انتخاب شد، سمتی که از آن قرار بود انجمن را به سمت اهداف خود منحرف کند. چیزی از آنچه قرار بود رخ دهد را می‌شد از یکی از ارتباطاتی که اولکات کمی پس از ملاقات با بلاواتسکی دریافت کرد، پیش‌بینی کرد، ارتباطی که روی کاغذ سبز با جوهر طلایی نوشته شده و توسط یک توئیتیت بی خیالی از لوکسور، مصر، امضا شده بود.[20] توئیتیت بی، خود را استاد اعظم اخوان عرفانی خیالی لوکسور معرفی کرد و مکاتبات را با اطمینان دادن به اولکات مبنی بر اینکه «خواهر هلن [بلاواتسکی] خدمتکاری دلیر و قابل اعتماد است» آغاز کرد و در نامه‌ای بعدی از اولکات خواست تا برای بلاواتسکی آپارتمانی در نیویورک پیدا کند و از او مراقبت کند.[21] با توجه به اینکه اولکات مدتی قبل در حرفه‌اش به عنوان کمیسر ویژه در وزارت جنگ به تحقیق در مورد تقلب پرداخته بود، درک اینکه چرا او به این نتیجه واضح نرسید که بلاواتسکی به کسی برای پرداخت اجاره‌اش نیاز دارد، دشوار است، اما ظاهراً او به این نتیجه نرسید.

انجمن تئوسوفی از هجده عضو اولیه خود در نیویورک به یک سازمان جهانی گسترش یافت که از سال ۱۸۷۹ در هند (از سال ۱۸۸۲ در آدیار، مدرس) مستقر بود. در نهایت بیش از ۵۰۰ «لژ» (شعبه) در بیش از چهل کشور در آسیا و غرب داشت، از جمله لژی در پاریس که انکوس در سال ۱۸۸۷ به آن پیوست.[22] موفقیت انجمن تئوسوفی در آسیا احتمالاً بیشتر به دلیل ارزش تأیید غربی برای احیای فرهنگی و دینی ملی بود که در آن زمان در حال انجام بود و بخشی از واکنش ناسیونالیستی به امپریالیسم اروپایی بود (در سال ۱۹۶۷ سریلانکا شصتمین سالگرد مرگ اولکات را با یک تمبر پستی ویژه گرامی داشت).[23] از سوی دیگر، گسترش انجمن تئوسوفی در غرب عمدتاً به دو عامل بستگی داشت: محیط آن زمان، و کیفیت بالای (در شکل نهایی) نوشته‌های بلاواتسکی.

گسترش تئوسوفی مدیون موفقیت فوق‌العاده دو کتاب، (۱۸۷۷) Isis Unveiled و The Secret Doctrine (۱۸۸۸) بود.[24] نویسندگی هر دو کتاب به منابع اثیری نسبت داده می‌شد، اما هر دو در واقع توسط بلاواتسکی پیش‌نویس شده و سپس توسط نویسندگان «پشت پرده» انسانی به شکل قابل انتشار درآمده بودند - توسط اولکات در مورد Isis Unveiled ، و در مورد The Secret Doctrine توسط دو برادر انگلیسی که پس از اینکه انتخاب اصلی بلاواتسکی برای ویراستاری با وحشت پس از خواندن پیش‌نویس نامنظم او از این کار امتناع کرده بود، این وظیفه را بر عهده گرفتند.[25] هر دو کتاب به نوعی منعکس کننده قصد اصلی انجمن تئوسوفی برای جستجو در «کتاب‌های هرمس و وداها» بودند، اما نه با هیچ روحیه علمی. Isis Unveiled به طور گسترده‌ای از انواع آثار استاندارد در مورد رازگرایی و هرمس‌گرایی سرقت ادبی شده بود (۱۳۴ صفحه از So¯d, the Son of Man ساموئل دانلپ، ۱۰۷ صفحه از History of Magic جوزف انه‌موزر، و غیره)، در حالی که The Secret Doctrine به شدت بر s Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion جان داوسون، ترجمه حاشیه‌نویسی شده Vishnu Purana هوراس ویلسون، و آثار مشابه دیگر تکیه داشت.[26] این سرقت ادبی هم‌سنخ با نامه‌های توئیتیت بی به اولکات، و همچنین ارتباط ادعایی بلاواتسکی با مهاتماهای (استادان تشرف‌یافته) خیالی تبتی از یک «اخوان سفید بزرگ» که آشکارا از رمان‌های سر ادوارد بولور لیتون، وزیر مستعمرات بریتانیا ۱۸۵۸-۱۸۶۶ و رازگرای آماتور، الهام گرفته بود، و با ساخت تقریباً اجباری پدیده‌های فراطبیعی توسط بلاواتسکی در طول جلسات احضار روح بود.[27] این فعالیت‌های متقلبانه در سال ۱۸۸۴ افشا شد، ابتدا توسط تحقیقی که توسط انجمن تحقیقات روانی مستقر در لندن انجام شد (یک سازمان جدی شبیه به آنچه انجمن تئوسوفی خود می‌توانست اگر به اولکات واگذار می‌شد تبدیل شود؛ از جمله اعضای آن فیلسوف هنری سیجویک، نخست‌وزیر ویلیام گلادستون، و شاعر آلفرد لرد تنیسون بودند). تأثیر گزارش محکوم‌کننده این تحقیق با افشاگری یک تئوسوفیست ناراضی که جزئیات چگونگی تولید برخی پدیده‌های فراطبیعی را فاش کرد و حتی عملکرد یک پنل کاذب در اتاق در مقر انجمن در آدیار را نشان داد، تشدید شد.[28]

به طعنه، سرقت ادبی بلاواتسکی ممکن است راز موفقیت کتاب‌هایش باشد. ترفندهایی مانند استفاده از تیرک‌های بامبو برای انداختن نامه‌های «مادی شده» نمی‌تواند محبوبیت تئوسوفی را توضیح دهد، اما بازگویی ایده‌های دینی کلاسیک به زبان معاصر (و اغلب به طرز شیکی شبه‌علمی)، که توسط نویسندگان شایسته‌ای مانند اولکات ویرایش شده است، ممکن است آن را توضیح دهد. مسلماً، اگر بلاواتسکی در برابر وسوسه ادامه دادن ترفندهایی که احتمالاً برای امرار معاش قبل از ملاقات با اولکات توسعه داده بود، مقاومت می‌کرد و از رسوایی جلوگیری می‌کرد، تئوسوفی بیان شده در کتاب‌های (سرقت شده) او ممکن بود به جای محو شدن در طول قرن بیستم، خود را به عنوان یک دین بزرگ جهانی تثبیت کند.[29]

فرقه مارتینیست

بلافاصله پس از پیوستن به لژ تئوسوفی ایزیس در پاریس، اولین استاد گنون، انکوس، شروع به نوشتن در یک مجله تئوسوفی فرانسوی کرد - Le Lotus, revue des Hautes Etudes The´osophiques -نه چندان در مورد تئوسوفی بلکه در مورد علاقه اصلی دیگرش، تشرف، که سومین عنصر اصلی در فلسفه سنت‌گرا است. به گفته انکوس، در حالی که تئوسوفی در حال انتقال تشرف‌ها از هند بود، جایی که «حقیقت باستان هنوز باقی است»، فراماسونری معاصر اجازه داده بود که منافع سیاسی و مادی منافع معنوی را از بین ببرد، حتی اگر

آیین‌های آن از تشرف‌های باستانی نشأت گرفته باشد.[30] این، در شکلی کمی اصلاح شده، به مفهوم سنت‌گرای تشرف تبدیل شد.

به طور کلی، تشرف دو جنبه دارد که می‌توان آنها را به عنوان بیرونی (exoteric) و درونی (esoteric) توصیف کرد. تشرف کلاسیک مسیحی، غسل تعمید است. اهمیت بیرونی آن مشخص کردن ورود فرد به جامعه مسیحی است، در حالی که (در الهیات کاتولیک) اهمیت درونی آن این است که به مسیحی جدید دسترسی به فیض الهی و بنابراین به امکان رستگاری را می‌دهد، که در غیر این صورت وجود ندارد.[31] این جنبه‌های درونی تشرف‌های غیرمسیحی مانند تشرف‌های ماسونی بود که مورد علاقه انکوس و بنابراین (بعداً) گنون و سنت‌گرایان بود.

خاستگاه ماسونری (یا «فراماسونری» - این دو اصطلاح را می‌توان به جای یکدیگر استفاده کرد)، عملی که از طریق انکوس به سنت‌گرایی کمک کرد و سپس خود بعداً توسط سنت‌گرایی اصلاح شد، نامشخص است. محتمل‌ترین توضیح برای ظهور آن، پیوند عناصر هرمس‌گرایی به اصناف تجاری از پیش موجود در اسکاتلند در طول قرن‌های شانزدهم و هفدهم است. سنگ‌تراشان اسکاتلندی قرن شانزدهم مانند دیگر صنعتگران آن زمان در اصناف سازماندهی شده بودند، اما اصناف سنگ‌تراشان به دلیل ماهیت ویژه کار سنگ‌تراشان، ویژگی‌های خاصی پیدا کردند. در حالی که بیشتر صنایع دستی و اصناف ساکن بودند و بنابراین می‌توانستند به راحتی در هر شهر خاصی سازماندهی شوند، پروژه‌های ساختمانی بزرگ نیاز به استفاده از سنگ‌تراشان متعددی از مکان‌های مختلف داشتند که اغلب در طول یک پروژه در محل زندگی می‌کردند. این وضعیت باعث دو اصلاح در سیستم صنفی استاندارد شد. اولین آن «لژهای» در محل بود، سازمان‌های موقتی موازی با اصناف دائمی، که اولین آنها در سال ۱۴۸۳ ثبت شده است. دومین آن توسعه علائم شناسایی مخفی برای شناسایی سنگ‌تراشان واجد شرایط بود - «ماسون‌های آزاد»، کسانی که به یک صنف پذیرفته شده بودند یا از آن «آزاد شده بودند». در یک شهر، همه اعضای یک صنف به راحتی می‌دانستند چه کس دیگری به آن تعلق دارد؛ این در مورد یک پروژه ساختمانی که سنگ‌تراشانی از دوردست‌ها را جذب می‌کرد، که برخی از آنها ممکن بود به درستی واجد شرایط نباشند، صدق نمی‌کرد.[32]

مانند دیگر اصناف، سنگ‌تراشان نیز آنچه را می‌توان «اسطوره‌های بنیادین» و همچنین اسرار تجاری نامید، داشتند و در میان آنها اسطوره توسعه سنگ‌تراشی قبل از طوفان توسط یابال پسر لامک، کشف مجدد بعدی اسرار یابال توسط هرمس تریسمجیستوس، عبور این اسرار از مصر باستان به اورشلیم در زمان ساخت معبد، و انتقال بعدی این اسرار به اروپا بود. اشارات به هرمس در میان ماسون‌ها آشکارا با علاقه توسط نجیب‌زادگانی که با نقش نسبت داده شده به هرمس توسط فیچینو و جانشینانش آشنا بودند، مورد توجه قرار گرفت، احتمالاً ابتدا توسط ویلیام شاو، استاد بزرگ کارها برای پادشاهی اسکاتلند، که در سال‌های ۱۵۹۸-۹۹ سنگ‌تراشی اسکاتلند را دوباره سازماندهی کرد. شاو یک درباری از خانواده‌ای از درباریان بود، در سال ۱۵۸۴ به فرانسه سفر کرده بود و با کیمیاگران و هرمس‌گرایان در تماس بود.[33]

چه از طریق شاو و چه نه، تا پایان قرن هفدهم، دانش نمادین و هرمسی مشخصه رنسانس، هم سنگ‌تراشی اسکاتلندی و هم انگلیسی را متحول کرده بود. از دهه ۱۶۳۰ تعداد فزاینده‌ای از نجیب‌زادگان (معروف به «غیرعاملان») به لژهای اسکاتلندی و انگلیسی پیوستند و در سال‌های ۱۷۲۳ و ۱۷۳۸ قانون اساسی جیمز اندرسون، یک اسکاتلندی که به جنوب نقل مکان کرده بود، در انگلستان اعلام شد که نشانگر آغاز فراماسونری آنگونه که امروز وجود دارد، بود.[34] اولین لژها تا سال ۱۷۳۶ در فرانسه افتتاح شده بودند.[35]

در حالی که ماسون‌ها ممکن است در مورد ماهیت و هدف واقعی ماسونری بحث کنند، در عمل می‌توان مشاهده کرد که گروه‌های مختلف ماسون‌ها در طول قرن نوزدهم اهداف بسیار متفاوتی را دنبال کردند. یک مورخ به درستی ماسونری را به عنوان «یک نهاد پروتئینی که بسته به شرایط و اعضا شکل و محتوا را تغییر می‌دهد، توصیف کرد. این نهاد می‌توانست یک چارچوب نهادی برای تقریباً هر باور دینی یا سیاسی فراهم کند». [36] در دهه ۱۸۸۰ برخی از لژهای فرانسوی عمدتاً سیاسی و اغلب به شدت بی‌خدا بودند؛ برخی به بشردوستی و رفاقت خوب اختصاص داشتند؛ و برخی به توسعه معنوی اختصاص داشتند. انکوس همه این گروه‌ها را مورد خطاب قرار می‌داد، اما عمدتاً به کسانی که به توسعه معنوی علاقه‌مند بودند، متوسل می‌شد.

در عرض یک سال از پیوستن به لژ تئوسوفی ایزیس، انکوس درگیر نزاعی با یک تئوسوفیست ارشد فرانسوی شد. این منجر به مداخله شخصی سرهنگ اولکات، انحلال ایزیس، و تشکیل یک لژ تئوسوفی جدید به نام هرمس شد که انکوس به عنوان دبیر مکاتبات آن منصوب شد (همان موقعیت قدرتمندی که بلاواتسکی در خود انجمن تئوسوفی داشت). در طول این رویدادها، انکوس و چند پیرو یک مجله ماهانه به نام (*L'initiation*) تأسیس کردند،[37] و در اولین شماره آن انکوس به حمله خود به ماسون‌های معاصر ادامه داد و از نادانی آنها در مورد نمادگرایی موجود در آیین‌های خودشان شکایت کرد. به زودی پس از آن، او فرقه مارتینیست خود را تأسیس کرد که قرار بود یک ماسونری جدید «بر پایه‌های استوارتری» باشد.[38] این فرقه به هیچ یک از سه اطاعت ماسونی رقیب که در آن زمان در فرانسه حضور داشتند، وابسته نبود.

به عنوان مکملی برای فرقه نئوماسیونی مارتینیست، انکوس همچنین در سال ۱۸۸۹ یک گروه مستقل برای مطالعات باطنی تأسیس کرد که اهداف اعلام شده آن شامل آماده‌سازی افراد برای ورود به فرقه مارتینیست و انجمن تئوسوفی، و گسترش جاویدان‌گرایی بود و اعلام می‌کرد «که حقیقت یکی است و هیچ مکتب و دینی نمی‌تواند آن را به تنهایی برای خود ادعا کند... در هر دینی می‌توان مظاهر حقیقت واحد را یافت».[39] گنون بعدها به هر دو گروه مطالعاتی و فرقه پیوست.

اگرچه اهداف گروه مستقل برای مطالعات باطنی با ایده‌های تئوسوفی سازگار بود، فرقه مارتینیست اینطور نبود. استادان خیالی تبتی که بلاواتسکی سعی می‌کرد اقتدار خود را از آنها بگیرد، به عنوان تشرف‌یافته توصیف می‌شدند و به طور ضمنی خود بلاواتسکی نیز به برخی از اسرار آنها تشرف یافته بود، اما دادن تشرف به دیگران از طریق فرقه‌های نئوماسیونی مانند فرقه مارتینیست هرگز بخشی از برنامه بلاواتسکی نبود.[40] هم فرقه مارتینیست و هم گروه مستقل برای مطالعات باطنی همچنین تهدیدی برای اقتدار بلاواتسکی بودند - گروه‌های جدا شده در این زمان مشکل مکرری برای رهبری تئوسوفی بودند. بنابراین بلاواتسکی تأسیس یک مجله جدید به نام (*La revue théosophique*) را سازماندهی کرد که در آن به انکوس به دلیل دور شدن از تئوسوفی به سمت ماسونری حمله کرد. در پاسخ، انکوس مجله دومی به نام (*Le voile d'Isis*) را تأسیس کرد، ارجاعی طعنه‌آمیز به یکی از دو کتاب اصلی بلاواتسکی، Isis Unveiled ، که در ابتدا برای ادامه جدل علیه بلاواتسکی و تئوسوفیست‌ها بود. همانطور که دیدیم، Le voile d'Isis بعدها به مجله اصلی سنت‌گرا تبدیل شد. این مجله برای کمی بیش از یک قرن، تا سال ۱۹۹۲، منتشر شد. ناشر اصلی Le voile d'Isis هانری شاکورناک بود که پسرش پل در سال ۱۹۳۳ این مجله را به Etudes traditionnelles تبدیل کرد. هانری شاکورناک با ماری-پولین لرمینا، دختر ژول لرمینا، یک رمان‌نویس محبوب موفق که به مضامین رازگرا علاقه داشت و یکی از همکاران شناخته‌شده‌تر انکوس بود، ازدواج کرده بود. هانری شاکورناک توسط پدرزن جدیدش به عنوان ناشر-کتابفروش (فعالیت‌هایی که در آن زمان معمولاً با هم ترکیب می‌شدند) تأسیس شد. او شاعر مشهور پل ورلن و همچنین پدرزنش و تعدادی نویسنده دیگر را منتشر کرد و احتمالاً از طریق لرمینا بود که شاکورناک به عنوان

ناشر Le Voile d'Isis انتخاب شد. پس از مرگ او، کسب و کارش توسط دو پسرش پل و لویی، پل به عنوان ویراستار و لویی به عنوان مدیر، ادامه یافت.[41]

هنگامی که خصومت‌های آشکار بین انکوس و بلاواتسکی شروع شد، تعدادی از تئوسوفیست‌ها لژ تئوسوفی هرمس را برای فرقه مارتینیست ترک کردند و تئوسوفیست‌های باقی‌مانده به زودی هرمس را منحل کردند. انکوس سازمان‌های خود را در فرانسه و خارج از کشور گسترش داد، تا اینکه تا سال ۱۹۰۰ صدها لژ مارتینیست و نهادهای مرتبط، از آمریکا تا امپراتوری روسیه، وجود داشت.[42]

فرقه معبد

در سال ۱۹۰۶ گنون وارد مدرسه آزاد علوم هرمسی انکوس شد (همانطور که گروه مستقل برای مطالعات باطنی تغییر نام داده بود) و به فرقه نئوماسیونی مارتینیست و یک لژ ماسونی نامنظم به نام Humanidad (انسانیت) پیوست که در فرانسه قرار داشت اما توسط یک اطاعت اسپانیایی و نه فرانسوی مجوز داشت. تا این زمان همه این سازمان‌ها به نهادهای رازگرای عمومی تبدیل شده بودند. مدرسه آزاد علوم هرمسی به تعدادی بخش و گروه تقسیم شده بود، از یک بخش برای مطالعات تشرفی (نزدیک‌ترین به قلب انکوس) تا یک گروه برای امور فراطبیعی و یک گروه برای اقدام در مراکز روشنفکری زنانه.[43] بخش فراطبیعی به ترفندهایی مانند ترفندهای بلاواتسکی - «مادی کردن» نامه‌ها، مو و امثال آن - می‌پرداخت.[44] در پاریس فرقه مارتینیست چهار لژ داشت: اسفینکس (برای مطالعات عمومی)، هرمانوبیس (برای سنت شرقی)، ولدا (برای ماسونری و نمادگرایی)، و اسفینژ (هنری).[45] لژهای خارج از کشور به حال خود رها شده بودند، برخی توسط افرادی تأسیس شده بودند که حتی هرگز انکوس را ملاقات نکرده بودند بلکه فقط با او مکاتبه کرده بودند.[46] یک استاد اعظم بعدی فرقه مارتینیست، کنستانت شوبیون، نوشت که مارتینیسم انکوس «قربانی یک التقاط گرایی بیش از حد وسیع بود... آن در دنیای معنوی همان چیزی را نمایندگی می‌کرد که در دنیای حیوانات توسط طبقه بی‌مهرگان نمایندگی می‌شود».[47]

فعالیت‌های انکوس از همان ابتدا با فمینیسم اولیه مرتبط بود، زمانی که عضویت متقابل زیادی بین تئوسوفیست‌های نزدیک به انکوس و پیروان آنا دو ولکا، سازمان‌دهنده لهستانی کنگره بین‌المللی کارهای زنانه و نهادها در سال ۱۸۸۹ در پاریس، وجود داشت. اولین جلسات گروه مستقل برای مطالعات باطنی در کتابخانه ولکا برگزار شد و دو ولکا تا سال ۱۸۹۵، زمانی که انکوس ازدواج محترمانه‌ای کرد، معشوقه او بود.[48] انکوس و مارتینیسم نه تنها به فمینیسم بلکه به بیشتر جنبش‌های جایگزین دیگر آن زمان نیز مرتبط بودند: هومیوپاتی، آنارشیسم، حقوق حیوانات، و البته هر چیزی که به معنویت جایگزین مربوط می‌شد - ماسونری، رازگرایی هرمسی، ودانتا، بهائیت، علم جایگزین؛ تقریباً هر چیزی، در واقع، به جز مسیحیت کاتولیک رومی.

مفهوم «محیط فرقه‌ای» (cultic milieu)، که توسط جامعه‌شناس برایان ویلسون توسعه یافته است، برای درک این مجموعه از گزینه‌های جایگزین بسیار مفید است. به گفته ویلسون، در جوامع مدرن غربی محیطی وجود دارد که او آن را «فرقه‌ای» می‌نامد، جایی که بسیاری از چیزهایی که توسط فرهنگ غالب رد می‌شوند، انباشته می‌شوند - درمان‌های جایگزین، باورهای جایگزین، و تا حدی سبک‌های زندگی جایگزین. هم ایده‌ها و هم افراد معمولاً بیشتر به این محیط تعلق دارند تا به هر گروه خاصی در آن. افراد به راحتی وفاداری خود را از گروهی به گروه دیگر و از ایده‌ای به ایده دیگر تغییر می‌دهند و ایده‌ها و گروه‌ها خودشان توسط یک شبکه مشترک از نشریات و مکان‌ها به یکدیگر مرتبط هستند.[49] ویلسون زمانی که مفهوم اکنون مشهور خود را

توسعه داد، در حال توصیف یک سوم پایانی قرن بیستم بود، اما مدل او به همان اندازه برای اواخر قرن نوزدهم نیز کاربرد دارد.

اهداف اصلی گروه مستقل برای مطالعات باطنی فراموش نشده بود و به نظر می‌رسد گنون آنها را جدی گرفته بود، حتی اگر خود انکوس بعدی به نظر نمی‌رسید این کار را کرده باشد. این اهداف به عنوان کشف فلسفه جاویدان تعریف شده بود که انکوس آن را «نور اولیه» می‌نامید. انکوس و پیروان جدی‌ترش با نادیده گرفتن کار کازوبون در مورد تاریخ‌گذاری Corpus Hermeticus، معتقد بودند که فلسفه جاویدان توسط هرمس از منابع مصر باستان منتقل شده است و در این انتقال منبع تشرف را می‌دیدند. انکوس همچنین از بلاواتسکی و حتی بارو در روی آوردن به هندوها پیروی می‌کرد و «سنت هندی» را به عنوان «طولانی‌ترین نمونه تاریخی تداوم برون‌گرایی دینی» می‌دانست. وظیفه گروه مستقل مطالعات باطنی او، پس، «جمع‌آوری این بقایای برون‌گرا» از هندوئیسم «در پرتو سنت بی‌وقفه منتقل شده» - سنت تشرفی هرمس - بود.[50] بر این اساس، گنون خود را در مطالعه هندوئیسم و در جستجوی جداگانه اما مکمل برای یک سنت تشرفی بی‌وقفه غرق کرد. او اولین نفر از بسیاری از سنت‌گرایان بود که این مسیر را دنبال کرد.

رازی که زندگی‌نامه‌نویسان مختلف سنت‌گرای گنون را به خود مشغول داشته است، منبع دانش او از هندوئیسم است. با توجه به تأکید بعدی سنت‌گرایی بر انتقال «اصیل» از استاد به شاگرد، سنت‌گرایان به دنبال استادان هندی گنون گشته‌اند و نتوانسته‌اند چیز بسیار قابل توجهی پیدا کنند. یک فرض کلی وجود دارد که او باید توسط «چند هندو» در پاریس «تشرف» یافته باشد. به نظر محتمل می‌رسد، هرچند نمی‌توان آن را به طور قطعی ثابت کرد، که چنین استادانی وجود نداشته‌اند و درک گنون از هندوئیسم منحصراً از خواندن متون و مطالعاتی که در آن زمان در پاریس در دسترس بود، نشأت گرفته است.[51] گنون در هیچ کجا ادعا نکرد که اینطور نبوده است و هرگز به هند سفر نکرد. اگرچه چنین نتیجه‌گیری‌ای ممکن است برای سنت‌گرایان بعدی غیرقابل قبول به نظر برسد، دلیل خاصی وجود ندارد که گنون آن زمان نباید خود را محق می‌دانست که بدون تجربه دست اول در مورد هندوئیسم بنویسد. با این کار، او فقط از نمونه بسیاری از شرق‌شناسان اولیه برجسته پیروی می‌کرد که آنها نیز تقریباً منحصراً از متون کار می‌کردند. با این حال، گنون گهگاه به متونی که عموماً توسط محققان جعلی تلقی می‌شوند، تکیه می‌کرد.[52]

این جستجوی گنون برای تشرف بود که برای اولین بار او را با انکوس درگیر کرد. گنون آشکارا از تشرف مارتینیست ناامید شده بود و پس از دو سال تشرف بهتری را به طور مستقل یافت - از ژاک دو موله (۱۲۴۳-۱۳۱۴) که مدت‌ها پیش مرده بود، آخرین استاد اعظم فرقه شوالیه‌های معبد، فرقه‌ای از شوالیه‌های صلیبی که بسیاری تصور می‌کردند دریافت‌کننده اسرار تشرفی به دست آمده در اورشلیم و اطراف آن بود.

دستورالعمل‌های ژاک دو موله، که در طول یک جلسه احضار روح در سال ۱۹۰۸ به گنون منتقل شد، برای تأسیس مجدد فرقه معبد بود. گنون با کمک پنج مارتینیست دیگر، که یکی از آنها گنون را تشویق کرد تا از لیست پستی مارتینیست استفاده کند، اقدام به تأسیس (Renewed Order of the Temple) (*Ordre du temple renouvelé*) کرد. دو نفر از این مارتینیست‌های دیگر از پیروان نزدیک گنون شدند و در طول دهه ۱۹۲۰ با او باقی ماندند و از همکاران اصلی مجله او Le Voile d’Isis/ Etudes traditionnelles در طول و پس از دهه ۱۹۲۰ بودند. آنها ژرژ-آگوست توماس، شخصیتی مهم در تاریخ اولیه سنت‌گرایی و یک مهندس دریایی که قبلاً با انزجار انجمن تئوسوفی را ترک کرده بود،[53] و پاتریس ژنتی، عضو لژ ماسونی نامنظم انکوس، اومانی‌داد، بودند. ژنتی عجیب و غریب کارمند شرکت گاز شهر بود. او صبح‌هایش را به خواندن کنتورهای گاز و

بعدازظهرهایش را در کتابخانه ملی می‌گذراند و در آپارتمان کوچکی زندگی می‌کرد که آنقدر پر از کتاب بود که به سختی جایی برای بازدیدکنندگان وجود داشت.[54]

فرقه معبد تجدید شده در محل مدرسه آزاد علوم هرمسی تحت پوشش یک انجمن برای مطالعات عالی دینی و فلسفی تشکیل جلسه می‌داد. دقیقاً چه اتفاقی در طول این جلسات افتاد نامشخص است؛ قسمت فرقه معبد تجدید شده یکی از قسمت‌هایی بود که در سال‌های بعد گنون آن را شرم‌آور می‌یافت و از بحث در مورد آن اجتناب می‌کرد.[55]

جای تعجب نیست که وقتی انکوس از این فعالیت‌ها و از دست دادن لیست پستی خود مطلع شد، آنها را تهدیدی برای اقتدار خود دید. او باید تأثیری را که تأسیس فرقه مارتینیست خودش بر تئوسوفی فرانسه گذاشته بود، به یاد می‌آورد. بر این اساس، گنون و برخی دیگر (از جمله توماس و ژنتی) از فرقه مارتینیست و از اومانی‌داد اخراج شدند. نئو-تمپلارهای باقی‌مانده تحت اقتدار انکوس دوباره ادغام شدند. به نظر می‌رسد فرقه معبد تجدید شده گنون از کار افتاده باشد، هرچند تا سال ۱۹۱۱ به طور رسمی منحل نشد.[56]

دیگر جاویدان‌گرایان

سنت‌گرایی اولین خاستگاه مستقیم خود را در مارتینیسم و تئوسوفی دارد، اما قرار بود به طور بسیار متفاوتی توسعه یابد. در حالی که مارتینیسم و تئوسوفی هر دو سازمان‌های توده‌ای بسیار موفقی بودند که محبوبیتشان تا حدی از همه‌شمول بودنشان ناشی می‌شد، سنت‌گرایی هرگز همه‌شمول نبود و هرگز به دنبال پیروان توده‌ای نبود، هرچند که قرار بود تلاش کند تا بر توده‌ها تأثیر بگذارد. تفاوت مهم دیگر بین سنت‌گرایی و خاستگاه‌های قرن نوزدهمی آن، فقدان کامل خوش‌بینی تکاملی آنها بود. بلاواتسکی معتقد بود که «ما قوس نزولی را به پایان رسانده‌ایم و بازگشت خود را به الوهیت، هم کره زمین و هم خانواده بشری بر روی آن، آغاز کرده‌ایم. تبعیدیان از خدا، پسران ولخرج در سرزمینی دور، ما سفر بازگشت به خانه خود را آغاز کرده‌ایم».[57] به طور مشابه، امرسون با گنون در دو جنبه مهم متفاوت است، که هر دو از جنبش رمانتیک نشأت می‌گیرند: معنویت طبیعت، و احترام به اصالت، که در تقابل با سنت قرار گرفته است (که امرسون آن را به معنایی کلی‌تر از گنون درک می‌کرد). پژواک‌های اولی را می‌توان در سنت‌گرایی بعدی یافت، اما دومی خود پادزهر سنت‌گرایی است. در سال ۱۸۳۶، امرسون نوشت:

> نسل‌های پیشین خدا و طبیعت را رو در رو دیدند؛ ما، از طریق چشمان آنها، چرا ما نیز نباید از یک رابطه اصیل با جهان لذت ببریم؟ چرا ما نباید یک شعر و فلسفه بینش داشته باشیم و نه سنت، و یک مکاشفه دینی برای ما، و نه تاریخ مکاشفات آنها؟... در جنگل جوانی ابدی است. در این کشتزارهای خدا... من یک مردمک چشم شفاف می‌شوم؛ من هیچم؛ من همه را می‌بینم؛ جریان‌های وجود جهانی در من به گردش در می‌آیند؛ من بخشی یا جزئی از خدا هستم.[58]

گنون به طور کلی بسیار بدبین‌تر بود.

اینها، پس، خاستگاه‌های جاویدان‌گرایی گنون بودند. من اکنون به طور خلاصه خاستگاه‌های جاویدان‌گرایی همکار گنون، آناندا کوماراسوامی را بررسی خواهم کرد. با وجود نامش، کوماراسوامی انگلیسی بود. پدرش، موتو، از جامعه تامیل هند در سیلان آمده بود اما یک تامیلی بسیار انگلیسی‌شده بود که اغلب به انگلستان سفر می‌کرد. اولین هندی که وکیل بریتانیایی شد (او در دهه ۱۸۶۰ به کانون وکلای لینکلنز این فراخوانده شد)، موتو

در سال ۱۸۷۴ به مقام شوالیه رسید و در سال ۱۸۷۶ توسط اسقف اعظم کانتربری با یک زن انگلیسی ازدواج کرد. آناندا کوماراسوامی در سیلان متولد شد، اما زمانی که آناندا دو ساله بود، سر موتو تصمیم گرفت برای نامزدی در انتخابات پارلمان بریتانیا به انگلستان نقل مکان کند، طرحی که توسط نخست‌وزیر بریتانیا، بنجامین دیزرائیلی، تشویق شد. با این حال، سر موتو قبل از رسیدن به انگلستان درگذشت و آناندا در کنت توسط خانواده مادرش بزرگ شد.[59] او نمی‌توانست هیچ خاطره‌ای از پدرش یا سیلان داشته باشد.

تربیت و تحصیلات کوماراسوامی، تا آنجا که مشخص است، کاملاً انگلیسی بود، هرچند انتظار می‌رود که واکنش‌های احتمالی به نام خانوادگی و رنگ پوست او توسط پسران دیگر در کالج ویکلیف، مدرسه شبانه‌روزی انگلیسی که او در آن تحصیل می‌کرد، باعث شده باشد که او کمتر از زمانی که کودک خردسالی بود، احساس انگلیسی بودن کند. در دانشگاه، او زمین‌شناسی و گیاه‌شناسی خواند و در سال ۱۹۰۳ به سمت استادیاری ("Fellowship") در یونیورسیتی کالج لندن منصوب شد. در سال ۱۹۰۲ با اتل پارتریج ازدواج کرد و در سال ۱۹۰۵ ثروت قابل توجهی به ارث برد.[60]

سفر از یک زمین‌شناس ثروتمند انگلیسی به یک مورخ هنر آمریکایی و سنت‌گرا، سفری طولانی بود که از طریق ناسیونالیسم ضداستعماری می‌گذشت. کمی پس از ازدواجش، کوماراسوامی برای سمت مدیر سازمان زمین‌شناسی سیلان درخواست داد که از سال ۱۹۰۳ آن را اشغال کرد. در سال‌های بعد او اغلب از یک صبح در سال ۱۹۰۴ صحبت می‌کرد که در حین صرف صبحانه در یک روستای دورافتاده، یک زن سیلانی را با فرزندش دید که هر دو لباس‌های غربی «کثیف و ژولیده» پوشیده بودند که به معنای گرویدن به مسیحیت بود. او تأمل کرد: «آنها نوکیشان محلی به یک دین خارجی و یک لباس خارجی بودند، هر دو به یک اندازه غیرطبیعی و به یک اندازه اشتباه فهمیده شده». دو سال بعد او در یک سخنرانی در یافا برای مخاطبان سیلانی به همین ترتیب سخن گفت: «برای هر یک از ما که واقعاً در انگلستان بزرگ نشده‌ایم، درک ناتوانی ناامیدکننده تلاش‌های ما برای تقلید دشوار است؛ برای انگلیسی‌ها این پوچی آشکار است، اما برای ما آشکار نشده است».[61] این پوچی آشکارا برای کوماراسوامی آشکار شده بود و به نظر می‌رسد که شرمساری بسیار انگلیسی از تقلید ضعیف مردم پدرش از شیوه‌های انگلیسی، تأثیر زیادی در گرویدن کوماراسوامی به ناسیونالیسم سیلانی داشته است. عامل دیگر، احتمالاً، نفوذ پسرعموهایش پونامبالام راماناتان و سر پونامبالام آروناچالان بود که هر دو در جنبش ناسیونالیستی فعال بودند.[62]

در سال ۱۹۰۶ کوماراسوامی انجمن اصلاحات اجتماعی سیلان را تأسیس کرد که هدف آن احیای فرهنگی و ملی بود. آن صبح در سال ۱۹۰۴ با او باقی ماند: اتخاذ «یک روکش از عادات و آداب و رسوم غربی، در حالی که عناصر واقعی برتری در فرهنگ غربی تقریباً به طور کامل نادیده گرفته شده است»، منجر به «نادیده گرفتن عناصر برتری در فرهنگ و تمدن شرق» شده بود، غفلتی که کوماراسوامی مایل بود آن را جبران کند. در میان اهداف خاص انجمن اصلاحات اجتماعی سیلان، «متحد کردن نژادهای شرقی سیلان»، آموزش به زبان‌های محلی به جای انگلیسی، «احیای هنرها و علوم بومی»، و در نهایت، «حفاظت از ساختمان‌ها و آثار هنری باستانی» بود.[63]

چیز زیادی از انجمن اصلاحات اجتماعی سیلان شنیده نشد و کوماراسوامی شروع به تمرکز تلاش‌های خود بر روی ساختمان‌ها و آثار هنری باستانی کرد؛ توجه او احتمالاً تا حدی توسط همسرش، اتل، یک عکاس، که برادرش، فرد پارتریج، در جنبش هنرها و صنایع دستی ویلیام موریس درگیر بود، به این حوزه جلب شده بود. در سال ۱۹۰۶ کوماراسوامی نمایشگاهی از صنایع دستی در سیلان ترتیب داد. در سال ۱۹۰۷ به انگلستان بازگشت

و در سال ۱۹۰۸ کتابی در مورد *هنر قرون وسطایی سینهالی (سیلانی)*[64] منتشر کرد و مقاله‌ای در مورد «رابطه هنر و دین در هند» در سومین کنگره بین‌المللی تاریخ ادیان ارائه داد. در سال ۱۹۱۰ او درگیر یک جنجال بسیار عمومی شد که در ستون‌های مکاتبات The Times و جاهای دیگر در مورد جایگاه هنر هند به راه افتاد. این جنجال زمانی آغاز شد که سر جورج برد وود، در حین ریاست بخش هند در جلسه سالانه انجمن سلطنتی هنرها، اعلام کرد که در هند «هنر زیبا» وجود ندارد و با بی‌احتیاطی به این پیشنهاد که یک مجسمه خاص از بودا نمونه‌ای از هنر زیبا است، پاسخ داد: «این شباهت بی‌معنی، در حالت ثابت ابدی خود، چیزی بیش از یک تصویر برنجی بی‌الهام نیست... یک پودینگ چربی آب‌پز به همان اندازه به عنوان نمادی از خلوص بی‌شور و آرامش روح عمل می‌کند». این جنجال با تأسیس انجمن هند، که بعداً انجمن سلطنتی هند شد، برای مبارزه با دیدگاه‌های برد وودهای این دنیا به اوج خود رسید. کوماراسوامی نقش عمده‌ای در این تلاش ایفا کرد.[65]

با وجود تغییر از زمین‌شناسی و ناسیونالیسم سیلانی به مطالعه هنر، کوماراسوامی همچنان به سیاست علاقه‌مند بود. هنگامی که جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۴ آغاز شد، او علناً با شرکت هند در طرف بریتانیا مخالفت کرد و هنگامی که سربازی اجباری (که او مشمول آن می‌شد) معرفی شد، انگلستان را به مقصد آمریکا ترک کرد. در سال ۱۹۱۶ او به درخواست یک امین که مجموعه قابل توجه هنر هندی و سیلانی کوماراسوامی را خرید و به موزه اهدا کرد، به عنوان متصدی بخش هنر هند در موزه هنرهای زیبای بوستون منصوب شد. احتمالاً همین خرید بود که کوماراسوامی را به جای هند، به زندگی در آمریکا سوق داد، جایی که او نتوانسته بود حامی برای پروژه‌ای برای استفاده از مجموعه خود به عنوان اساس یک موزه ملی هنر هند پیدا کند.[66]

در طول این رویدادها، کوماراسوامی یک سفر فکری را دنبال کرد که تا سال ۱۹۱۴ او را به یک جاویدان‌گرا تبدیل کرده بود. اولین تأثیر فکری بر او، جنبش هنرها و صنایع دستی ویلیام موریس بود. اشتیاق کوماراسوامی به موریس باعث شد که کوماراسوامی زبان ایسلندی را یاد بگیرد (موریس از علاقه‌مندان به ادبیات نوردیک بود)،[67] و پس از بازگشت به انگلستان در سال ۱۹۰۷، کوماراسوامی مبالغ قابل توجهی را در حمایت از انجمن و مدرسه صنایع دستی چارلز اشبی خرج کرد. Medieval Sinhalese Art حتی در چاپخانه کلمسکات، چاپخانه‌ای که موریس برای چاپ نسخه خود از چاسر ایجاد کرده بود و کوماراسوامی از اشبی خریده بود، چاپ شد.[68] موریس کوماراسوامی را برای عناصر ضدمدرنیستی در سنت‌گرایی آماده کرد.

با این حال، مهمترین آمادگی برای سنت‌گرایی، بدون شک از خواندن ویلیام بلیک، شاعر و نقاش بزرگ انگلیسی اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم، توسط کوماراسوامی ناشی شد، کسی که جاویدان‌گرایی اصلی رنسانس فیچینو و دیگران را از طریق یک معاصر، نوافلاطونی انگلیسی، توماس تیلور، می‌شناخت.[69] قبل از عزیمت به آمریکا، کوماراسوامی دوست ویلیام باتلر ییتس، شاعر ایرلندی، رازگرا و دانشجوی بلیک بود.

کوماراسوامی تا سال ۱۹۱۴ به وضوح جاویدان‌گرایی را کشف کرده بود، سالی که در مقاله‌ای با عنوان «بنیادهای دینی زندگی و هنر»، نوشت که آثار بلیک حاوی «اصول دین است، که قبلاً در هیروگلیف‌ها و وداها نوشته شده است، قبلاً توسط مسیح و اورفئوس و کریشنا، لائوتسه و اکهارت و رومی آموزش داده شده است».[70] کوماراسوامی در سال ۱۹۱۴ یک جاویدان‌گرا بود اما هنوز یک سنت‌گرا نبود. در همان مقاله او با اطمینان نوشت که «دین آینده به عنوان اهداف، وظایف و معنای زندگی، آزادی هم بدن و هم ذهن برای کار بستن هنرهای الهی تخیل را اعلام خواهد کرد».[71] در اینجا او به امرسون نزدیک به نظر می‌رسد (که او نیز در حال خواندن آثارش بود).[72] او شاید در جهت گروه رازگرای آلیستر کراولی، سپیده‌دم طلایی، حرکت می‌کرد

که از طریق ییتس با آن در ارتباط بود. همچنین ارتباط دیگری با آلیستر کراولی وجود داشت: گفته می‌شود همسر کوماراسوامی، اتل، در سال ۱۹۱۶ از کراولی باردار شده بود. کوماراسوامی و اتل متعاقباً طلاق گرفتند.[73] این حادثه احتمالاً به کاهش اشتیاق کوماراسوامی به رازگرایی کمک کرد و او را نسبت به سنت‌گرایی گنون و این ایده که آنچه اهمیت دارد نه دین آینده بلکه سنت گذشته است، پذیراتر کرد. با این حال، کوماراسوامی حتی پس از اینکه یک سنت‌گرا شد، چیزی از دیدگاه‌های قبلی خود را حفظ کرد و همین واقعیت به او اجازه داد تا سهم متمایزی در فلسفه سنت‌گرا داشته باشد: معرفی تأکیدی بر زیبایی‌شناسی به سنت‌گرایی که در نهایت از بلیک و موریس نشأت می‌گیرد.

گنوسی‌ها، تائوئیست‌ها و صوفیان

گنون که پس از ماجرای فرقه معبد از اولین استاد خود، ژرار انکوس، جدا شده بود، هنوز کاملاً آماده نبود تا مسیری مستقل را در پیش گیرد. در سال ۱۹۰۹ او به کلیسای گنوسی جهانی پیوست، سازمانی که ارتباط نزدیکی با محیط رازگرا داشت. در اینجا بود که گنون با یک شخصیت محوری در توسعه اولیه سنت‌گرایی، کنت آلبر-اوژن پویو دو پوووررویل، یک تائوئیست، ملاقات کرد. گنون دومین عنصر اساسی در فلسفه سنت‌گرا، یعنی **واژگونگی** (inversion) را از دو پوووررویل گرفت که در ابتدا خود را به صورت خصومت با کاتولیسیسم معاصر نشان داد. اولین مجله گنون، (*La Gnose*)، به کلیسای گنوسی جهانی وابسته بود؛ در *La Gnose* بود که اولین نوشته‌های قابل تشخیص سنت‌گرا، توسط گنون و توسط یکی دیگر از پیروان دو پوووررویل، یعنی صوفی ایوان آگوئلی، شخصیتی مهم در تاریخ تصوف غربی، منتشر شد.

نئوگنوسیسم

کلیسای گنوسی جهانی در حدود سال ۱۸۸۸ توسط ژول-بنوآ دوانل، یک بایگان در اورلئان، تأسیس شد. کلیسای دوانل از اشارات به گنوسیسم در دو متن قرن دوم پس از میلاد (Philosophoumena از هیپولیتوس و Adversos از اسقف ایرنئوس لیون) و از رؤیاهای مختلف الهام گرفته بود و به طور قابل توجهی با گنوسیسم واقعی قرن دوم تفاوت داشت. این یک گرایش الهیاتی (که بعداً به عنوان بدعت گنوسی محکوم شد) در درون کلیسای مسیحی اولیه، عمدتاً در مصر، بود تا یک گروه تعریف شده. گنوسی‌های قرن دوم به نوعی از وحی مستمر و به در دسترس بودن یک تجربه مستقیم و شخصی از خدا برای یک نخبه گنوسی (عارف) اعتقاد داشتند. آنها از بسیاری جهات دیگر با آنچه به کلیسای کاتولیک تبدیل شد، تفاوت داشتند، اما این تفاوت‌ها تا زمان کشف متون قبطی قرن سوم نجع حمادی در سال ۱۹۴۵ شناخته شده نبود.[1] در قرن نوزدهم گنوسی‌ها عمدتاً از طریق اشارات خصمانه در نوشته‌های مخالفانشان، یعنی پدران کلیسا، شناخته می‌شدند که دو متن مورد استفاده دوانل نیز در میان آنها بود. دوانل که هیچ منبعی برای آیین گنوسی نداشت، آیین‌هایی را که از کاتارها و منابع دیگری که معتقد بود از گنوسیسم اصلی نشأت گرفته‌اند، اقتباس کرد.[2] دوانل پس از دریافت تقدیس از سه اسقف کاتار و یک اسقف واقعی کاتولیک در اوترخت، کلیسای گنوسی جهانی را تأسیس کرد که خود او پاتریارک آن (به عنوان والنتین دوم) بود.[3]

دوانل به محافل تئوسوفی و مارتینیست معرفی شد و کلیسای او توسط مارتینیست‌های اولیه مختلف، از جمله خود انکوس و لئونس فابر دزسار، شاعری که در آن زمان با انکوس روی L'initiation کار می‌کرد و در وزارت آموزش و پرورش فرانسه استخدام بود، پیوسته شد.[4] در سال ۱۸۹۱ دفتر مقدس در رم رسماً احیای بدعت گنوسی را محکوم کرد و همزمان L'initiation انکوس را در فهرست کتاب‌های ممنوعه قرار داد.[5]

کلیسای گنوسی جهانی در سال ۱۸۹۴ دچار بحران شد، زمانی که - در نتیجه رؤیایی که در آن قدیس استانیسلاس کوستکا بر او ظاهر شد - دوانل گنوسیسم را رها کرد و به کلیسای کاتولیک بازگشت. او به عنوان یک عمل توبه، کتابی به نام (*Lucifer démasqué*) نوشت و کلیسای گنوسی جهانی، مارتینیسم و فراماسونری را به عنوان کار شیطان محکوم کرد.[6] کتاب دوانل یکی از چندین افشاگری مشابه بود که در آن زمان منتشر شد،[7] ژانری که بعدها The´osophisme و L'erreur spirite گنون نیز به آن کمک کردند.

در این مرحله کلیسای گنوسی جهانی به دو بخش تقسیم شد، یک گروه مارتینیست یک کلیسای گنوسی کاتولیک تشکیل دادند و فابر دزسار کلیسای گنوسی جهانی اصلی را به عنوان پاتریارک سینسیوس در دست گرفت و از انکوس دور شد.[8] این فابر دزسار بود که در سال ۱۹۰۹ رنه گنون را به عنوان پالینگنیوس، اسقف اسکندریه، و همچنین همکاران وفادار گنون از فرقه معبد، یعنی ژرژ-آگوست توماس و پاتریس ژنتی را تقدیس کرد.[9] این، پس، سومین «تشرف» گنون بود که پس از مارتینیست‌ها و نئو-تمپلارها آمد.

دو پوووررویل

عضو دیگر کلیسای گنوسی جهانی که گنون در سال ۱۹۰۹ به آن پیوست، کنت آلبر دو پوووررویل بود که گنون هنوز در سال ۱۹۱۸ او را به عنوان «یکی از استادان من» به رسمیت می‌شناخت.[10] دو پوووررویل که در یک خانواده نظامی اشرافی به دنیا آمده بود، به آکادمی نظامی نخبه در سن-سیر فرستاده شده بود اما علیه مسیر فرسوده‌ای که برایش ترسیم شده بود شورش کرد و در سال ۱۸۸۴ از مأموریت خود در ارتش فرانسه استعفا داد. او به لژیون خارجی پیوست، به هندوچین فرانسه فرستاده شد و در جنگ‌های استعماری فرانسه در آنجا شرکت کرد. جایی در ویتنام جنوبی او از لژیون فرار کرد و احتمالاً به عنوان یک فراری بود که به دو ترياد (انجمن مخفی)، تین-تی هوی و بک لیو پیوست. تریادها به طور کلی به شدت با اشغال فرانسه مخالف بودند، عاملی که ممکن است آنها را نسبت به یک فراری همدل کرده باشد.

مانند همه تریادها، تین-تی هوی منشأ چینی داشت. این انجمن در قرن هجدهم به ویتنام رسید و از سال ۱۸۷۵ تعداد زیادی از ویتنامی‌ها به آن پیوستند (منشأ بک لیو ناشناخته است).[11] تریادهای ویتنامی در این زمان کمتر فلسفی و مبتنی بر متن نسبت به نمونه‌های اولیه چینی خود بودند و علاوه بر اهداف مذهبی، اهداف اقتصادی و اجتماعی نیز داشتند و شباهتی به ماسونری داشتند که اولین محققان غربی که آنها را مطالعه کردند، مجذوب خود کرد. آیین‌های آنها، از جمله آیین‌های تشرفی پیچیده، از منابع تائوئیستی، بودایی و تا حدی کمتر کنفوسیوسی گرفته شده بود اما توسط ویتنامی‌ها و خارجی‌ها به طور یکسان صرفاً به عنوان «تائوئیستی» توصیف می‌شد.[12] دو پوووررویل بدین ترتیب عضویت خود در تریادها را به عنوان یک «تشرف تائوئیستی» توصیف کرد.

دو پوووررویل با دخالت پدرش، یک افسر ارشد با ارتباطات خوب، از عواقب منفی احتمالی فرارش از لژیون خارجی نجات یافت. دو پوووررویل جوان که ویتنامی یاد گرفته بود، به وظایف ویژه، ابتدا به عنوان مترجم و سپس به عنوان بازرس تحت نظر وزارت امور خارجه، گماشته شد. پس از زخمی شدن در طول کمپین تونکن (۱۸۹۰-۹۱)، او به فرانسه بازگشت و اولین کتاب خود، *[Tonkin Today]* (*Le Tonkin actuel*) را منتشر کرد.[13] این یک محکومیت شدید از سیاست استعماری فرانسه بود که در آن او به جهل استعمارگران از زبان‌های محلی و از وضعیت واقعی امور حمله کرد.[14] پس از مأموریتی که او را در سال ۱۸۹۲ تحت حمایت وزارت هنرهای زیبا به هندوچین بازگرداند، دو پوووررویل دومین حرفه خود را به عنوان نویسنده و روزنامه‌نگار در

پاریس آغاز کرد. او در مورد موضوعات استعماری در مجلاتی مانند ، Journal des sciences militaires La de´pe^che coloniale و Le courrier de Sai¨gon می‌نوشت. بازده او شگفت‌انگیز بود: علاوه بر روزنامه‌نگاری، از سال ۱۸۹۴ تا ۱۹۱۱ دو پوووروپل تقریباً سالی یک کتاب منتشر کرد، در ابتدا در مورد هنر چین و تاریخ هندوچین.[15] موفق‌ترین کتاب او، [From the Other Side of the Wall: Chinese Accounts of the Wars of 1883] (*De l'autre côté du mur: récits chinois des guerres de 1883*)، بین سال‌های ۱۸۸۷ و ۱۹۳۵، ۴۵ بار چاپ شد.[16] در سال ۱۸۹۸ او به عضویت موسسه استعماری فرانسه و سپس رئیس انجمن کهنه‌سربازان لژیون خارجی درآمد،[17] و فرار جوانی‌اش از صفوف یا فراموش شد یا هرگز دانسته نشد.

از دهه ۱۸۹۰، دو پوووروپل به طور فزاینده‌ای در مورد موضوعات معنوی نوشت و ترجمه‌هایی از Tao Te Ching لائوتسه را منتشر کرد.[18] مانند گنون، او مدتی را در محفل انکوس گذراند و در L'initiation مطلب منتشر کرد، اما سپس (مانند گنون) با انکوس قطع رابطه کرد. در سال ۱۹۰۴ دو پوووروپل مجله‌ای برای خود در رقابت با مجله انکوس راه‌اندازی کرد و به کلیسای گنوسی جهانی (غیرمارتینیست) پیوست.[19] در سه کتاب منتشر شده بین سال‌های ۱۹۰۴ و ۱۹۰۷[20] او خود را به عنوان یک جاویدان‌گرای ضدکاتولیک نشان داد. او بین «دین» و «ادیان» تمایز قائل شد («دین را دوست بدارید و به ادیان بی‌اعتماد باشید») و استدلال کرد که پدران کلیسا آموزه‌هایی را که دریافت کرده بودند، از بین برده‌اند،[21] توجیهی غیرمستقیم برای کلیسای گنوسی جهانی که بر سنتی مسیحی پیش از پدران کلیسا تکیه داشت.

یکی از اولین مقالات گنون، «دین و ادیان» در سال ۱۹۱۰، نه تنها عنوان خود را از تمایز ایجاد شده توسط دو پوووروپل گرفته است، بلکه به طور خاص دو پوووروپل (که به عنوان «استاد و همکار ما» توصیف شده است) را به عنوان مبدع این ایده که «آموزه اولیه» تنها می‌تواند یکی باشد و «پوشش گیاهی انگلی نباید با خود درخت سنت اشتباه گرفته شود» به رسمیت می‌شناسد. علی‌رغم این قدردانی، (همانطور که دیدیم) منابع دیگر و مهم‌تری برای جاویدان‌گرایی گنون وجود داشت. آنچه گنون عمدتاً از دو پوووروپل گرفت، جاویدان‌گرایی نبود، بلکه تأکیدی بر اجتناب از «پوشش گیاهی انگلی»، یعنی کلیسای کاتولیک بود.[22] این یکی از خاستگاه‌های غیرمستقیم مفهوم «واژگونگی» در فلسفه سنت‌گرا است.

دو پوووروپل همچنین منبع اعتقاد مهم دیگری از گنون بود، اینکه غرب در معرض تهدید است. دو پوووروپل نگران نیاز به دفاع از «نژادهای سفید» در برابر «نژاد زرد» بود که در آن زمان به نظر می‌رسید از خواب خود بیدار می‌شود. نیاز به این دفاع با جنگ تأسف‌بار روس و ژاپن در سال ۱۹۰۵ (که روس‌ها با سرعتی شرم‌آور در آن شکست خورده بودند) و با دستاوردهای فوق‌العاده و کمتر شناخته شده فلسفی و جامعه‌شناختی «نژاد زرد» روشن شد.[23] دفاع از «نژادهای سفید» قرار بود دو شاخه داشته باشد. یکی تفاهم فرانسه و آلمان بود که توسط دو پوووروپل در یک ماهنامه دوزبانه فرانسوی-آلمانی به نام (*Le continent*) که در سال ۱۹۰۶ آغاز شد و به طور مشترک توسط دو پوووروپل و یک دکتر هانس ریشتر ناشناس در برلین ویرایش می‌شد، ترویج می‌شد.[24] دیگری تأمین کنترل غرب بر منابع فلسفی و جامعه‌شناختی چین بود، بسیار شبیه به اینکه برخی از امپریالیست‌های بعدی می‌خواستند کنترل غرب بر نفت عرب را تأمین کنند. این احتمالاً انگیزه دو پوووروپل زمانی که برای اولین بار به عنوان یک فراری از لژیون به تریادها پیوست، نبود، اما تا سال ۱۹۰۶ به هدف او تبدیل شده بود.

جالب توجه است هرچند کمتر مهم، دو پوووروپل آشکارا تریاک را از جمله منابع چینی می‌دانست که غرب باید از آن استفاده کند. یکی از آثار او *L’opium, sa pratique* (*[The Practice of Opium]* بود،[25] موضوعی که او همچنین در Le Continent فرانسوی-آلمانی خود در سال ۱۹۰۶ در مورد آن نوشت و در سال ۱۹۰۸ در مدرسه مطالعات عالی بازرگانی در مورد آن سخنرانی کرد (متن این سخنرانی بعداً توسط کمیته کنگره‌های استعماری فرانسه منتشر شد). به گفته برادرزاده دو پوووروپل، او حتی موفق شد وزیر مستعمرات، آلبر سارو، را متقاعد کند که با او تریاک بکشد (تا پس از جنگ جهانی اول نبود که کشورهای اروپایی شروع به محدود کردن و در نهایت جرم‌انگاری استفاده از مواد افیونی کردند). به نظر محتمل می‌رسد، پس، که از دو پوووروپل بود که گنون استفاده از تریاک را یاد گرفت.[26]

ایوان آگوئلی

گروه اطراف دو پوووروپل و La Gnose شامل یک پیرو مهم دیگر از نسخه جاویدان‌گرایی دو پوووروپل، یعنی نقاش سوئدی، ایوان آگوئلی بود.[27] آگوئلی در سال ۱۹۱۰ پس از ملاقات با ژرژ-آگوست توماس در یک کتابفروشی باطنی که به اداره آن کمک می‌کرد، یعنی La Librairie du Merveilleux ، به دو پوووروپل و گنون پیوست. توماس یکی از مارتینیست‌هایی بود که گنون را از طریق فرقه معبد تا کلیسای گنوسی دنبال کرده بود. آگوئلی به کلیسای گنوسی جهانی پیوست و شروع به نوشتن در La Gnose کرد.[28]

La Gnose خود را مجله رسمی کلیسای گنوسی جهانی توصیف می‌کرد و توسط گنون و توماس تأسیس و به طور مشترک ویرایش می‌شد. در La Gnose بود که «دین و ادیان» گنون، که قبلاً مورد بحث قرار گرفت، منتشر شد. La Gnose واقعاً مجله خود گنون بود و برای مدتی او از آن به عنوان سکویی برای انجام یک انتقام شخصی علیه انکوس استفاده کرد، بسیار شبیه به اینکه انکوس جوان از Le voile d’Isis برای جدل خود علیه بلاواتسکی استفاده کرده بود. سپس این مجله به سکویی برای مجموعه‌ای از مقالات تبدیل شد که حاوی اصول آنچه قرار بود به سنت‌گرایی تبدیل شود، بود. مقالاتی که بعدها اولین کتاب گنون، Introduction ge´ne´rale ، را تشکیل دادند، برای اولین بار در La Gnose منتشر شدند. بیشتر آنها در مورد هندوئیسم و نوشته گنون بودند، اما آگوئلی نیز مجموعه‌ای از مقالات در مورد تصوف و اسلام نوشت. بیست سال بعد هم تصوف و هم اسلام برای گنون و بسیاری از سنت‌گرایان دیگر اهمیت اصلی پیدا کردند. وقتی این اتفاق افتاد، تصوف آگوئلی اهمیتی را به خود گرفت که در سال ۱۹۱۰ نداشت.

La Gnose تنها نشریه‌ای نبود که گنون در این زمان در آن می‌نوشت. در سال ۱۹۰۹ او، توماس و یک مارتینیست سابق دیگر نامه مشترکی در حمله به انکوس به آبل کلارن دو لا ریو، ویراستار *La France chrétienne*) نوشتند. این یک مجله کاتولیک بود که در سال‌های ۱۸۹۴-۹۵ تحت ویراستاری قبلی، لئو تاکسیل، کمپینی علیه انکوس و مارتینیسم آغاز کرده بود.[29] وقتی گنون مقاله‌ای در La Gnose در انتقاد از عدم منطق سیستم استاندارد آن زمان درجات عالی ماسونی ("درجات عالی ماسونی") منتشر کرد، کلارن دو لا ریو با خوشحالی آن را سال بعد در La France chre´tienne بازچاپ کرد. کلارن دو لا ریو همچنین دعوتی از گنون برای شرکت در یک مراسم گنوسی جهانی را پذیرفت که آشکارا او را تحت تأثیر قرار داد. او و گنون دوست شدند و La France chre´tienne شروع به حمله به کلیسای گنوسی کاتولیک انکوس کرد - اما نه به کلیسای گنوسی جهانی که گنون به آن تعلق داشت. گنون به یک همکار ثابت نامه‌ها و سپس مقالات در مجله کلارن دو لا ریو تبدیل شد که تا سال ۱۹۱۳ نام خود را به نام دقیق‌تر (*La France anti-maçonnique*) تغییر داده بود.[30] مشارکت گنون در La France chre´- tienne/La France anti-mac¸onnique به این معنا

نیست که او خود کاتولیک یا ضدمواسونری شده بود - همانطور که خواهیم دید، او در این دوره عضو فعال یک لژ ماسونی بود و نظر پایینی نسبت به کلیسای کاتولیک داشت - بلکه به این معناست که او مجله کلارن دو لا ریو را به عنوان سکویی علیه مارتینیست‌ها، ماسون‌های بی‌خدا و دیگرانی که متقاعد بود دیدگاه خطرناک و اشتباهی از معنویت و دین را گسترش می‌دهند، مفید می‌دانست.

در سال ۱۹۱۱ گنون توسط دو پووورویل به ترپاد او تشرف یافت، احتمالاً همراه با دیگر اعضای این گروه. گنون و یک گنوسی دیگر، لئون شامپرنو، همچنین توسط آگوئلی به طریقت صوفی شاذلیه عربیه (که بعداً مورد بحث قرار می‌گیرد) تشرف یافتند و نام‌های اسلامی عبدالواحد و عبدالحق را گرفتند. این رویدادها (آنطور که گاهی اوقات به تصویر کشیده شده‌اند) گرویدن به معنای عادی کلمه نبودند. مطلقاً هیچ چیزی وجود ندارد که نشان دهد گنون، برای مثال، در سال ۱۹۱۱ به اسلام عمل می‌کرده یا از دستورات تائوئیسم یا بودیسم پیروی می‌کرده است، یا در واقع تا زمان ورودش به مصر در سال ۱۹۳۰.[31]

با توجه به اهمیت تصوف و اسلام برای گنون پس از سال ۱۹۳۰ و سپس برای سنت‌گرایی به طور کلی، من اکنون بررسی خواهم کرد که چگونه آگوئلی به موقعیتی رسید که بتواند افراد را به یک طریقت صوفی بپذیرد و سپس ماهیت اسلام آگوئلی و همچنین دو صوفی غربی معاصر دیگر را مورد بحث قرار خواهم داد. اگرچه آگوئلی سوئدی بود، اما بیشتر عمر بزرگسالی خود را در فرانسه و مصر گذراند و در سن ۲۱ سالگی به دلایل هنری - و شاید دلایل شخصی نیز؛ او از سه مدرسه مختلف در سالا، شهر کوچک مرکزی سوئد که در آن متولد شده بود، اخراج شده بود و والدینش با حرفه انتخابی او به عنوان نقاش مخالف بودند - کشور خود را ترک کرد.[32] در طول «بل اپوک»، پاریس تقریباً تنها مقصد ممکن برای یک هنرمند جدی بود و آگوئلی در سال ۱۸۹۰ به آنجا رفت. او در آتلیه امیل برنار، یک نقاش و مجسمه‌ساز با استعداد که به راه‌اندازی حرفه پل گوگن و پل سزان کمک کرد، تحصیل و نقاشی کرد. آگوئلی همچنین خود را در بسیاری از علایق دیگر که در محیط هنری و جایگزین پاریس نفوذ کرده بود، درگیر کرد، به ویژه آنارشیسم، فمینیسم و تئوسوفی - که در سال ۱۸۹۱ توسط برنار به آن معرفی شد و هرگز آن را به طور کامل رد نکرد.[33]

کمی پس از پیوستن به انجمن تئوسوفی، آگوئلی با یک تئوسوفیست فرانسوی متاهل کمی بزرگتر از خودش، ماری اوئو، رابطه نزدیکی پیدا کرد. او یک آنارشیست، یک گیاهخوار و یک فعال حقوق حیوانات بود - در یک مورد او یک تظاهرات توسط لویی پاستور در سوربن را مختل کرد و تنها با دخالت فردینان دو لسپس از خشم حامیان پاستور نجات یافت. او همچنین دبیر لیگ مردمی علیه زنده‌شکافی بود و اولین آسایشگاه حیوانات فرانسه را تأسیس کرد.[34] علاوه بر این، او شاعر بود، اما در نگاه به گذشته در بهترین حالت یک شاعر متوسط بود.[35] مشخص نیست که آیا رابطه نزدیک آگوئلی با اوئو یک رابطه عاشقانه بوده است یا نه، اما این رابطه برای سال‌های متمادی ادامه داشت.

اوئو به طور غیرمستقیم مسئول معرفی آگوئلی به تصوف بود. ارتباط او با آنارشیست‌ها، از طریق او، بود که منجر به یک دوره کوتاه حبس در سال ۱۸۹۴ شد که در طی آن او شروع به خواندن قرآن کرد و این شوهر اوئو بود که هزینه بلیط کشتی آگوئلی به مصر را پس از آزادی‌اش پرداخت کرد.[36] مشخص نیست چرا آگوئلی مصر را به عنوان مقصد خود انتخاب کرد؛ آفریقای شمالی برای یک پاریسی علاقه‌مند به اسلام، هم به دلایل جغرافیایی و هم زبانی، مقصد واضح‌تری بود. شاید آگوئلی به دلیل علاقه به هندوئیسم به ادامه سفر به سمت هند فکر می‌کرد؛ مسیر استاندارد از اروپا به هند در آن زمان از مصر می‌گذشت.[37]

پس از اولین سفر به مصر در سال‌های ۱۸۹۴-۹۵، آگوئلی برای چند سال نقاشی را رها کرد و به پاریس بازگشت تا در موسسه پیشرو فرانسوی برای چنین اهدافی، یعنی مدرسه زبان‌های شرقی، عربی بخواند و با سیلون لوی، هندشناسی که بعدها رساله گنون را رد کرد، سانسکریت بخواند. آگوئلی همچنین مسلمان شد و به مصر بازگشت.[38] او در طول یک سفر بازگشت به فرانسه در سال ۱۹۰۰ برای مدت کوتاهی مشهور شد، به دلیل عزم اوئو برای مقاومت در برابر ورود گاوبازی به سبک اسپانیایی به فرانسه (که در آن گاو کشته می‌شود، که در گاوبازی به سبک فرانسوی اتفاق نمی‌افتد). آگوئلی اوئو را تا میدان گاوبازی همراهی کرد و به ماتادور شلیک کرد. این اولین نمونه از چیزی بود که می‌توان آن را فعالیت تروریستی سنت‌گرا (یا پروتو-سنت‌گرا) نامید و کمتر از ملاحظات نظری بلکه بیشتر از رابطه آگوئلی با اوئو انگیزه گرفته بود. ماتادور زنده ماند و به دلیل همدردی عمومی با آرمان اوئو، آگوئلی تنها یک حکم تعلیقی دریافت کرد. مروجان گاوبازی به سبک اسپانیایی تلاش خود را برای معرفی آن در فرانسه رها کردند.[39]

در بازگشت به قاهره در سال ۱۹۰۲، آگوئلی خود را در سیاست‌های ضداستعماری درگیر کرد و با یک ایتالیایی به نام انریکو اینساباتو همکاری نزدیک داشت. اینساباتو، مانند آگوئلی، پیشینه آنارشیستی داشت؛ او همچنین یک ماسون بود اما تا آنجا که مشخص است، تئوسوفیست نبود. اینساباتو همچنین مأمور خصوصی جیووانی جولیتی، نخست‌وزیر ایتالیا از سال ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۵ بود که مستقیماً با او مکاتبه می‌کرد؛ او هیچ حامی در وزارت خارجه یا سفارت ایتالیا در قاهره، جایی که از او متنفر بودند، نداشت. هدف او متحد کردن امپریالیسم نوپای ایتالیایی با اسلام بود.[40] مانند تفاهم فرانسه و آلمان دو پووورویل، این هدف هرگز محقق نشد و تمام امید به آن در جنگ ایتالیا و عثمانی در سال‌های ۱۹۱۱-۱۲ از بین رفت. قبل از این فاجعه، پروژه‌های موفق اینساباتو شامل تأسیس یک رواق (دانشکده) برای طرابلسی‌ها در دانشگاه الازهر قاهره و یک مسجد با حمایت ایتالیا در قاهره به افتخار پادشاه اومبرتو اول بود که در سال ۱۹۰۶ تکمیل شد.[41] مهمتر برای سنت‌گرایی، او یک نشریه دوزبانه ایتالیایی-عربی اسلام‌گرا به نام Al nadi / Il Convito منتشر کرد که آگوئلی و حامی اصلی مصری اینساباتو، عبدالرحمن عُلَیش، هر دو برای آن می‌نوشتند.

عبدالرحمن علیش پسر یک عالم برجسته، محمد علیش، بود که از سال ۱۸۵۴ مفتی مالکی، یکی از دوازده منصب مهم در سلسله مراتب اسلامی مصر، بود. عبدالرحمن پس از مرگ پدرش در زندان (جایی که به دلایل سیاسی زندانی شده بود) از مصر به دمشق گریخت[42] و در آنجا همکار نزدیک امیر عبدالقادر، رهبر مقاومت الجزایر شد که سال‌های پایانی خود را به دلیل دولتمردی‌اش مورد احترام فرانسوی‌ها و به دلیل دانشش از نظریه‌پرداز بزرگ صوفی قرون وسطی، محیی‌الدین بن عربی، مورد احترام مسلمانان سوریه گذراند.[43] بنابراین، ارتباط عبدالرحمن با اینساباتو را می‌توان ادامه فعالیت‌های ضدبریتانیایی پدرش دانست؛ همچنین ممکن است که ماسونری اینساباتو نقشی ایفا کرده باشد، زیرا خود امیر عبدالقادر یک ماسون بود.[44] علیش آشکارا بعداً از اینساباتو سرخورده شد. او پیشنهاد اینساباتو برای ترتیب دادن انتصابش به عنوان شیخ‌الاسلام (رئیس علمای اسلامی) اتیوپی را رد کرد و در سال ۱۹۰۹ برنامه‌های اینساباتو را رها کرد و انرژی خود را به جای آن به تلاش برای نزدیکی فرانسه و اسلام معطوف کرد.[45]

علیش تأکیدی بر ابن عربی را به صفحات Al nadi / Il Convito وارد کرد که از تشکیل یک انجمن برای مطالعه ابن عربی در ایتالیا و شرق خبر می‌داد؛[46] با این حال، چیز بیشتری از این پروژه مشخص نیست. او همچنین علاقه آگوئلی به ابن عربی را پرورش داد، که آگوئلی بعدها آموزه‌های او را به عنوان راز یا آموزه اساسی اسلام می‌دید. ابن عربی برای صوفیان در جهان اسلام مهم است؛ برای بیشتر سنت‌گرایان، که از آگوئلی

پیروی می‌کردند، او به طرز چشمگیری مهم شد. بنابراین، تأکید بعدی سنت‌گرا بر ابن عربی، در نهایت از امیر عبدالقادر نشأت می‌گیرد.

آگوئلی همچنین به دست علیش وارد یک طریقت صوفی، یعنی شاذلیه عربیه، شد. صدها طریقت از این دست در آن زمان در مصر وجود داشت، برخی کاری بیش از فراهم کردن یک زمینه همدلانه برای عمل دینی مسلمانان مؤمن انجام نمی‌دادند، اما برخی تعداد کمی از مؤمنان را در مسیر تجربه عرفانی خدا بسیار پیش می‌بردند. اسلام، مانند سنت‌گرایی، بین ظاهر (exoterism) و باطن (esoterism) تمایز قائل می‌شود و صوفیان گاهی رابطه بین تصوف و اسلام غیرصوفی و جریان اصلی را با این اصطلاحات توصیف می‌کنند. اسلام جریان اصلی به ظاهر توجه دارد؛ تصوف دسترسی به باطن، به معنویت محض را می‌دهد. تأکید می‌شود که راه صوفی، راهی در درون اسلام است: عمل دقیق به اسلام جریان اصلی، پیش‌شرط دسترسی به باطن است.

طریقت صوفی علیش، شاذلیه عربیه، به قرن هفدهم بازمی‌گشت و در اواخر قرن هجدهم شکوفا شده بود. رهبری آن پس از مرگ پدر علیش، به پدرش محمد به ارث رسیده بود، اما تا آن زمان این طریقت از قبل رو به زوال بود. غیرمعمول نبود که یک عالم، مناصبی مانند مفتی را با رهبری یک طریقت صوفی ترکیب کند، همانطور که محمد علیش انجام داد، اما برای او نقش غالب به وضوح نقش عالم و بازیگر سیاسی بود، نه صوفی. در طول زندگی پسر محمد علیش، عبدالرحمن، به نظر می‌رسد شاذلیه عربیه دیگر هیچ عضو فعالی نداشته است.[47] از نظر صوفیانه، مهم نبود که شاذلیه عربیه دیگر وجود سازمانی نداشته باشد: کاملاً صحیح است که هر طریقتی را که گرفته‌اید به دیگری «بدهید»، تا زمانی که برای این منظور اجازه - یک ijaza - گرفته باشید، چه پیروان فعالی داشته باشید چه نداشته باشید. البته، طریقتی بدون پیرو به سختی می‌تواند به عنوان یک طریقت مهم یا موفق توصیف شود. علیش نه تنها شاذلیه عربیه را به آگوئلی داد، بلکه یک اجازه برای دادن آن طریقت توسط خود او نیز داد.

در سال ۱۹۰۹ آگوئلی به پاریس بازگشت و به خاطر رفتار عجیب و غریبش شناخته شد. او که تندخو بود و به ایراد سخنرانی‌های طولانی در مورد موضوعات نامحبوب مانند فضایل آنارشیسم تمایل داشت، اغلب عمامه یا لباس عربی می‌پوشید.[48] چنین رفتاری تقریباً از هنرمندان بل اپوک انتظار می‌رفت که «یک تکنیک سیستماتیک رسوایی را برای نگه داشتن ایده‌های خود در معرض دید عموم توسعه داده بودند». هم‌عصر مشهورتر آگوئلی، نمایشنامه‌نویس آلفرد ژاری، نویسنده اثر بنیادین Ubu Roi ، با لباس دوچرخه‌سوار و با تپانچه‌هایی در کمربندش در خیابان‌های پاریس راه می‌رفت.[49] در این مقطع بود که آگوئلی با دو پووورویل ملاقات کرد و از اجازه خود از علیش برای دادن شاذلیه عربیه به گنون و لئون شامپرنو استفاده کرد.

آگوئلی تنها صوفی غربی اوایل قرن بیستم نبود، هرچند او اولین غربی است که شناخته شده است که یک شاخه واقعی از یک طریقت صوفی، هرچند کوچک، را در اروپا تأسیس کرده است. شاید شناخته‌شده‌ترین صوفی غربی آن زمان ایزابل ابرهارت بود، یک روزنامه‌نگار و رمان‌نویس فرانسوی که در ژنو از والدینی روس متولد شده بود (نام خانوادگی او آلمانی بود زیرا مادربزرگ مادری‌اش آلمانی بود و هم او و هم مادرش نامشروع بودند).[50] نوشته‌های ابرهارت دیدگاهی رمانتیک از صحرا و زندگی عرب ارائه می‌داد که در فرانسه بسیار محبوب شد؛ آنها معادل الجزایری رمان‌های رمانتیک بسیار محبوب پیر لوتی از زندگی ترک‌های عثمانی بودند. زندگی خود ابرهارت نیز اغلب به صورت رمانتیک تفسیر می‌شود و تصویر زن فرانسوی بی‌باکی که در لباس یک مرد عرب با خطر و مخالفت استعماری روبرو می‌شود، جذابیت پایداری دارد. در نتیجه ابرهارت به نوعی به یک نماد فمنیستی (و تا حدی کمتر، ضداستعماری) تبدیل شده است.[51]

پدر ابرهارت، الکساندر تروفیموفسکی، به عنوان یک سرف متولد شده بود و به عنوان معلم خصوصی توسط اولین شوهر مادر ابرهارت، یک افسر ارتش، استخدام شده بود. تروفیموفسکی، مادر ابرهارت و سه فرزند اولش با هم روسیه را به مقصد سوئیس ترک کردند و در آنجا خود ابرهارت متولد شد. تروفیموفسکی یک سوسیالیست رادیکال و یک بی‌خدا بود و از تولستوی و باکونین پیروی می‌کرد. آموزش او به دخترش، ایزابل، به همان اندازه رادیکال و نامتعارف بود؛ او نه تنها به او لاتین و یونانی (که در آن زمان بیشتر فقط به پسران آموزش داده می‌شد) آموخت، بلکه او را تشویق کرد که مانند یک پسر لباس بپوشد.[52] ابرهارت همچنین عربی را یاد گرفت، احتمالاً از پدرش که از علاقه‌مندان به اسلام به عنوان یک نیروی ضداستعماری بود. در میان دوستان پدرش جیمز سانوآ بود، یک یهودی مصری با اصالت ایتالیایی که در سال ۱۸۷۸ به پاریس نقل مکان کرده بود.[53] سانوآ به یک دوست نزدیک ابرهارت تبدیل شد، عمدتاً از طریق مکاتبه‌ای که در سال ۱۸۹۶ آغاز شد، و او را به تونسی‌های مختلفی معرفی کرد که با یکی از آنها در مورد مسائل مذهبی مکاتبه می‌کرد.[54]

خانواده تروفیموفسکی فروپاشید و ابرهارت ۲۰ ساله و مادرش در سال ۱۸۹۷ به الجزایر نقل مکان کردند. یکی از خواهر و برادرهای ناتنی ابرهارت در سوئیس باقی ماند؛ دو نفر دیگر به روسیه بازگشتند و هر دو بعداً خودکشی کردند. در الجزایر، ابرهارت از طریق روزنامه‌نگاری خود که تا حدی از نوشته‌های پیر لوتی الگوبرداری شده بود، از خود و مادرش حمایت می‌کرد. او در عین حال با رفتارش - نه تنها لباس مردانه بلکه لباس مرد عرب پوشیدن، کشیدن حشیش، مست در انظار عمومی ظاهر شدن و خوابیدن با تعداد زیادی از مردان الجزایری - احساسات استعماری فرانسه محلی را شوکه کرد. او همچنین با توصیف خود به عنوان یک مسلمان و یک صوفی، فرانسوی‌ها را شوکه کرد.[55]

مشخص نیست که ابرهارت چگونه یا چه زمانی مسلمان شد؛ به نظر می‌رسد که پدرش قبل از مرگش به اسلام گرویده بود، احتمالاً بیشتر از روی همدردی سیاسی تا اعتقاد معنوی،[56] و ابرهارت ممکن است قبل از عزیمت به الجزایر در اروپا مسلمان شده باشد. گرویدن به اسلام، از نظر فنی، یک فرآیند آسان است: نیازی به هیچ دوره آموزشی یا هیچ تشریفات واقعی نیست. تنها چیزی که لازم است این است که در حضور دو شاهد - که خودشان باید بالغ، مسلمان و عاقل باشند - شهادتین را به زبان بیاورید، کلماتی (به عربی): «أشهد أن لا إله إلا الله، و أشهد أن محمداً رسول الله». فردی که این کلمات را می‌گوید، آنگاه مسلمان است و به این ترتیب موظف است به شریعت، یعنی قوانین اسلام، پایبند باشد - که از جمله چیزها، پوشیدن لباس جنس مخالف را منع می‌کند، کشیدن حشیش را ناپسند می‌داند، مصرف الکل را حرام می‌کند و رابطه جنسی خارج از ازدواج را ممنوع می‌کند. بنابراین، به نظر نمی‌رسد ابرهارت مسلمان خیلی خوبی بوده باشد، یا - به عبارت دیگر - درک او از مسلمان بودن شامل رعایت دقیق محرمات شریعت نمی‌شد.

مشخص نیست که آیا ابرهارت شریعت را از جنبه‌های دیگر رعایت می‌کرد یا نه. شریعت فقط شامل محرمات نیست، بلکه اعمال مذهبی لازم یا تشویق شده توسط اسلام را نیز مشخص می‌کند - نماز آیینی، روزه دوره‌ای، صدقه دادن و امثال آن. صدقه دادن احتمالاً مسئله‌ای نبود، زیرا آنچه از وضعیت مالی اغلب ناامیدکننده ابرهارت مشخص است نشان می‌دهد که او به دلیل فقر از این وظیفه معاف بوده است، اما نماز و روزه از همه لازم است. البته بسیاری از مسلمانان زاده به طور منظم نماز نمی‌خوانند، هرچند تقریباً همه ماه رمضان را روزه می‌گیرند؛ متأسفانه، گزارش‌های قابل اعتمادی در مورد اینکه آیا ابرهارت نماز می‌خواند و روزه می‌گرفت یا نه، وجود ندارد.

با این حال، ابرهارت در مورد جنبه‌های عمل صوفیانه جدی بود، حتی اگر در مورد محرمات شریعت جدی نبود. او با دو طریقت صوفی مختلف، قادریه و رحمانیه، در تماس بود.[57] او در سال ۱۸۹۹ یا ۱۹۰۰، دو سال پس از ورودش به الجزایر، به قادریه پیوست و در سال ۱۹۰۱ به خلوت رفت، یک عمل صوفیانه که تفاوت چندانی با معادل کاتولیک خود ندارد. در سال ۱۹۰۲ او سفر دشواری به بوسعاده در جنوب الجزایر کرد تا با یک شیخ رحمانی (رهبر یک طریقت صوفی)، زینب بنت محمد بن ابی‌القاسم، ملاقات کند. زینب به عنوان جانشین یکی از مشهورترین شیوخ الجزایری قرن نوزدهم، محمد بن ابی‌القاسم، پدرش، و همچنین به دلیل اینکه یک شیخ زن بود (که بسیار نادر بود و هست) قابل توجه بود.[58] در سال ۱۹۰۳ ابرهارت دوباره به جنوب سفر کرد تا زینب را ببیند و در سال ۱۹۰۴ به دومین خلوت خود رفت، این بار با یک شیخ قادری در کنادسا، باز هم در جنوب. این بازدیدها چیزی است که از یک صوفی الجزایری معمولی انتظار می‌رود؛ دو خلوت، در یک الجزایری، نشان از تعهد واقعی به راه صوفیانه دارد.

کمی پس از دومین خلوت خود، در اواخر سال ۱۹۰۴، ابرهارت در یک سیل (همراه با بسیاری دیگر) کشته شد - تنها در ۲۷ سالگی، اما از مالاریا و احتمالاً سیفلیس رنج می‌برد و تمام دندان‌های خود را از دست داده بود. علی‌رغم موضع ضداستعماری‌اش، او در آن زمان در حال تهیه اطلاعات حساس در مورد مقاومت الجزایر برای فرمانده فرانسوی ژنرال اوبر لیوته بود که ممکن است با او نیز رابطه عاشقانه‌ای داشته باشد.[59]

ابرهارت به عنوان یک نومسلمان که بسیاری از شریعت را نادیده می‌گرفت اما از شیوخ صوفی بازدید می‌کرد و به خلوت می‌رفت، نوع خاصی از مسلمان بود - به نظر می‌رسد بیشتر یک صوفی بود تا یک مسلمان. در طول قرن بیستم دیدگاه تصوف به عنوان چیزی جدا از اسلام در غرب گسترش یافت، اما درک این نکته ضروری است که این دیدگاه صرفاً یک دیدگاه غربی است و نوع نئو-تصوف غیراسلامی که در اروپا و آمریکا به وجود آمده است، یک پدیده صرفاً غربی است.[60] در الجزایر و جاهای دیگر جهان اسلام، اسلام و تصوف جدایی‌ناپذیر بودند و هستند. صوفیان بنا به تعریف مسلمان هستند و اعمال مذهبی یک صوفی بر اساس رعایت دقیق شریعت است. رویکرد ابرهارت به دین برای بیشتر مسلمانان غیرقابل درک بود، هرچند شاید برای شیخ او اینطور نبود، زیرا شیوخ بزرگ در راه‌های بسیار قلب انسان متخصص هستند.

ماهیت واقعی گرویدن ابرهارت به اسلام ناشناخته باقی خواهد ماند، اما ممکن است کمتر یک عمل مذهبی بوده باشد تا وسیله‌ای برای همذات‌پنداری با دنیای الجزایری که او به وضوح دوستش داشت و رد دنیای فرانسوی که به وضوح از آن متنفر بود. همچنین ممکن است که او در اسلام صوفیانه تسلای معنوی یافته باشد اما مایل یا قادر به رها کردن آن عناصر سبک زندگی‌اش که با راه صوفیانه ناسازگار بودند، نبوده باشد.

سومین صوفی غربی همان دوره، رودولف فرایهر فون سبوتندورف (متولد آدام گلاور) بود که تصوف او، مانند تصوف ابرهارت، جزئی بود، اما مانند تصوف آگوئلی، به نظر می‌رسد در رازگرایی غربی ریشه داشت. فون سبوتندورف یک شخصیت قابل توجه در تاریخ تصوف غربی است. علایق معنوی او عمدتاً در کیمیاگری و ماسونری بود و او آشکارا از نوعی جاویدان‌گرایی تا حدودی امرسونی حمایت می‌کرد و اعتقادی بلاواتسکی و امرسونی به سودمندی معنویت شرقی برای غرب ماتریالیست داشت.[61]

فون سبوتندورف پسر یک مهندس راه‌آهن آلمانی بود و نام سبوتندورف و عنوان نجیب‌زادگی خود (فرایهر فون) را در شرایطی بحث‌برانگیز به دست آورد.[62] پس از ترک تحصیل از دبیرستان، برای امرار معاش به دریا رفت. او در شهر بندری چندفرهنگی یونانی-مصری اسکندریه از کشتی پرید و به عنوان مهندس نزد یک زمین‌دار محلی که (مانند بسیاری از اشراف عالی‌رتبه مصری آن زمان) یک ترک عثمانی بود و فون سبوتندورف را با خود

به ترکیه برد، استخدام شد. فون سبوتندورف بیشتر بقیه عمر خود را در ترکیه گذراند و در سال ۱۹۱۱ تابعیت عثمانی گرفت.[63] در حالی که در ترکیه بود، ابتدا با یک کابالیست یهودی در بورسا، کابالا (سنت باطنی یهودی) را مطالعه کرد که او را در دهه ۱۸۹۰ به یک لژ ماسونی در آن شهر معرفی کرد.[64] او به مطالعه نوعی غیرمعمول از تصوف با برخی از صوفیان بکتاشی که ماسون نیز بودند، ادامه داد.[65] فون سبوتندورف از آنها بیشتر اعدادشناسی (یک علم معنوی که بکتاشی‌ها همیشه در آن برجسته بودند) تا تصوف یاد گرفت.[66]

تا آنجا که مشخص است، فون سبوتندورف واقعاً راه صوفیانه‌ای را مانند ابرهارت که حداقل تا حدی این کار را کرد، دنبال نکرد، هرچند احتمالاً مسلمان شد.[67] در عوض، او سعی کرد همه آنچه را که یاد گرفته بود در یک سیستم واحد ترکیب کند. پس از سال‌ها، تا سال ۱۹۱۰ فون سبوتندورف، حداقل در ارزیابی خود، در هدف خود موفق شد. فون سبوتندورف پس از یافتن آنچه او به عنوان «کلید تحقق معنوی» تصور می‌کرد، تصمیم گرفت کشف خود را به کسانی که به آن نیاز داشتند - نه مسلمانان (که تصوف از قبل برایشان در دسترس و کافی بود) یا حتی مسیحیان معتقد، بلکه عمدتاً ماتریالیست‌هایی که دیگر نمی‌توانستند به چیزی اعتقاد داشته باشند و عمدتاً در آلمان یافت می‌شدند - منتقل کند.[68] بنابراین در سال ۱۹۱۳ فون سبوتندورف به سرزمین مادری خود بازگشت و پس از چند سال و ناامیدی‌های فراوان، کشف خود را در سال ۱۹۲۴ با عنوان (*Die Praxis der alten Türkischen Freimauerei*) منتشر کرد. این کتاب کوتاه دستورالعمل‌های دقیقی برای مجموعه‌ای از تمرینات مراقبه اعدادشناسی ارائه می‌دهد که شباهت کمی به تصوف یا ماسونری دارد؛ به نظر می‌رسد این تمرینات کسانی را که آنها را امتحان کردند تحت تأثیر قرار نداد و اگر دخالت بعدی فون سبوتندورف در سیاست نبود، او به اندازه کتاب سال ۱۹۲۴ خود فراموش شده بود.

فون سبوتندورف، مانند ابرهارت و آگوئلی (اگر از نقاشی‌هایش قضاوت کنیم)، دلبستگی رمانتیک مشخصی به کشور خوانده خود داشت، هرچند از نوعی تا حدودی متفاوت. داستان‌های ابرهارت عشقی به صحرا و ساکنانش را آشکار می‌کند؛ فون سبوتندورف تمدن مسلمان عثمانی را به عنوان تمدنی به تصویر می‌کشد که در طول و پس از جنگ جهانی اول عملکرد بهتری نسبت به خود آلمان داشت.[69] برای هر دو، رد تمدن بورژوایی غربی، یا حداقل درک خودشان از آن تمدن، یکی از انگیزه‌های پذیرش یک جایگزین شرقی بود. این انگیزه رمانتیک در گنون وجود ندارد. در نامه‌هایی از ستیف در الجزایر (جایی که او در لیسه فلسفه تدریس می‌کرد) در سال ۱۹۱۷، گنون از آب و هوای الجزایر، از کار بیش از حد در لیسه، از دانش‌آموزان بی‌استعداد و بالاتر از همه، از «فقدان هرگونه محیط فکری» شکایت می‌کرد.[70] ابرهارت این را تأیید نمی‌کرد. گنون بعداً یک صوفی غربی بود که در جهان عرب و اسلام ادغام شده بود، اما در سال ۱۹۱۷ واکنش او به الجزایر بسیار بی‌اشتیاق بود.

تجربه دینی تصوف ابرهارت باید موضوع حدس و گمان باقی بماند. رویکرد فون سبوتندورف به عمل صوفیانه واضح‌تر است: تقریباً هیچ ارتباطی با آنچه بیشتر صوفیان تصوف می‌دانند، نداشت و همه چیز به تجربه قبلی او از ماسونری و رازگرایی اروپایی مربوط می‌شد. دشوار است بگوییم رویکرد آگوئلی چه بود. به نظر می‌رسد گرویدن او به اسلام تأثیر کمی بر زندگی روزمره او داشته است. او به نقاشی از پیکر انسان و طراحی از برهنه‌های زنانه ادامه داد، نقض‌هایی از شریعت که یک صوفی مؤمن معمولاً از آنها اجتناب می‌کند (هرچند بسیار کمتر شدید از نقض‌های ابرهارت). از سوی دیگر، اگر از نوشته‌هایش قضاوت کنیم، درک او از اسلام، تصوف و عربی همگی عالی بود - و حداقل در مقایسه با فون سبوتندورف، کاملاً ارتدوکس بود.[71]

آگوئلی به عنوان جدی‌ترین و ارتدوکس‌ترینِ این سه صوفی غربی ظاهر می‌شود، اما حتی با این وجود گرویدن او به اسلام، مانند گرویدن ابرهارت و فون سبوتندورف، نوع خاصی از گرویدن بود که قبل از قرن نوزدهم یافت نمی‌شد. غربی‌های دیگری از زمان ظهور اسلام گهگاه مسلمان شده بودند و پاشاهای مختلف عثمانی منشأ اروپای غربی داشتند. این نوکیشان هویت و نام‌های مسیحی و اروپایی خود را برای هویت‌های مسلمان رها می‌کردند و خود را در جمعیت‌های مسلمان مناطقی که در آن ساکن بودند، ادغام می‌کردند، همانطور که برخی از نوکیشان به اسلام تا به امروز این کار را می‌کنند. اگرچه آگوئلی و دیگر صوفیان غربی به کشورهای خوانده خود (مصر، الجزایر و ترکیه) دلبستگی رمانتیک داشتند و به سیاست‌های ناسیونالیستی یا ضداستعماری متعهد بودند، اما غربی باقی ماندند و ارتباطات اصلی و بخش زیادی از هویت اصلی خود را حفظ کردند. همین امر در مورد بلاواتسکی و اولکات نیز صادق بود، که هر دو نیز «گرویدند» - بلاواتسکی به هندوئیسم و اولکات به بودیسم، یا حداقل به نسخه‌های خود از این ادیان.

جنگ جهانی اول

در سال ۱۹۱۲ گنون ششمین و آخرین تشرف خود را به لژ ماسونی منظم The´bah دریافت کرد. او توسط اسوالد ویرث به این لژ معرفی شد،[72] شخصیتی محوری در تاریخ سنت‌گرایی ماسونی. ویرث، تنها شخصیت مهم‌تر در ماسونری فرانسه قرن بیستم، قبلاً همان سفر را از رازگرایی به محترم بودن که گنون تحت حمایت کاتولیک‌ها انجام می‌داد، طی کرده بود. ویرث که در ابتدا با انکوس و دیگران در محافل رازگرا مرتبط بود[73] و اهداف اصلی خود را (مانند گنون) از آنها گرفته بود، در طول دهه ۱۸۹۰ توجه خود را به ماسونری منظم معطوف کرد و از همکاران قبلی خود فاصله گرفت.[74] ویرث و جنبه ماسونی سنت‌گرایی بعداً مورد بحث قرار می‌گیرند.

معرفی گنون به ماسونری منظم، آخرین رویداد مهم مرحله اول زندگی بزرگسالی او، یعنی مرحله رازگرا بود. اگرچه این جنگ جهانی اول بود که سرانجام به فعالیت‌هایی که من در حال بحث در مورد آنها بودم و به طور ذاتی مربوط به بل اپوک بودند، پایان داد، اما در سال ۱۹۱۳ یک آرامش مقدماتی وجود داشت. La Gnose در سال ۱۹۱۲ انتشار خود را متوقف کرده بود،[75] احتمالاً به دلیل کمبود پول و خواننده - بیشتر نشریات رازگرا به این دلایل عمر کوتاهی داشتند. توضیح احتمالی دیگر این است که گنون چیزهای دیگری در ذهن داشت، زیرا در سال ۱۹۱۲ با برت لوری، یک کمک معلم مدرسه که در ۲۹ سالگی سه سال از او بزرگتر بود و او را از طریق عمه‌اش در طول سفری به زادگاهش بلوآ در سال قبل ملاقات کرده بود، ازدواج کرد. در این مقطع بود که گنون استفاده از تریاک و حشیش را ترک کرد.[76] همانطور که قانون فرانسه ایجاب می‌کرد، اولین مراسم ازدواج یک مراسم مدنی بود؛ هفته بعد، آنها یک مراسم ازدواج کاتولیک در بلوآ برگزار کردند (همانطور که قبلاً ذکر شد، همسر جدید گنون یک کاتولیک معتقد بود).[77]

جنگ جهانی اول پراکندگی گروه اطراف دو پوووروِیل را کامل کرد. فابر دزسار، پاتریارک کلیسای گنوسی جهانی، در سال ۱۹۱۷ درگذشت. ژنتی از گنون خواست که پاتریارک جدید شود، اما گنون نپذیرفت و بنابراین ژنتی خود پاتریارکی را بر عهده گرفت. با این حال، از آنجا که تعداد کمی از گنوسی‌های دیگر او را به رسمیت شناختند، کلیسای گنوسی جهانی تجزیه و رو به زوال رفت.[78]

آگوئلی، مانند دزسار، تا آتش‌بس سال ۱۹۱۸ زنده نماند. او در سال ۱۹۱۱ دوباره شروع به نقاشی کرد و در سال ۱۹۱۴ به قاهره بازگشت. با این حال، به دلیل تماس‌هایش با مصریان طرفدار عثمانی، در سال ۱۹۱۵ به

عنوان یک بیگانه خرابکار اخراج شد[79] و به بارسلون بی‌طرف نقل مکان کرد. در آنجا، بی‌پول، در سال ۱۹۱۷ توسط یک قطار زیر گرفته شد؛ سوءظن‌هایی مبنی بر خودکشی وجود داشت.[80] استعداد آگوئلی به عنوان نقاش تا آن زمان توسط برادر پادشاه سوئد، شاهزاده اوژن، که او نیز نقاش بود، کشف شده بود، اما هدیه پولی او تنها پس از مرگ آگوئلی رسید. با این حال، شاهزاده اوژن بوم‌های آگوئلی را نجات داد[81] و قدردانی از کار آگوئلی در سوئد افزایش یافت تا اینکه سرانجام او به عنوان یکی از نقاشان برجسته سوئدی آن دوره شناخته شد و با نمایشگاه‌ها و زندگی‌نامه‌های متعدد، یک موزه، مجموعه‌ای از تمبرهای پستی و در سال ۱۹۸۱ با یک رمان پرفروش که برای اولین بار توجه سوئدی‌ها را به این واقعیت جلب کرد که آگوئلی یک مسلمان بوده است، مورد تجلیل قرار گرفت.[82]

دو پووورویل از جنگ جان سالم به در برد اما توسط آن تغییر کرد. درگیری واقعی با آلمان جایگزین درگیری احتمالی با «نژاد زرد» شد و طرفدار یک‌زمانه تفاهم فرانسه و آلمان قلم خود را به پروپاگاندای میهن‌پرستانه معطوف کرد و در سال ۱۹۱۶ (*Jusqu'au Rhin, les terres meurtries et les terres promises*) را منتشر کرد که تا سال ۱۹۱۷ شش بار چاپ شد.[83] نوشته‌های پس از جنگ او به روزنامه‌نگاری به طور فزاینده‌ای محبوب از این دست اختصاص داشت که با (*Alerte sur Paris, le mur de lumière*). (۱۹۳۴) و سپس پنج بروشور در مورد (*La guerre prochaine*) و به دنبال آن ۲۵ بروشور در مورد (*L'héroïque aventure*) که در سال‌های ۱۹۳۵ و ۱۹۳۶ هر کدام به قیمت ۱ فرانک فروخته می‌شد، به اوج خود رسید.[84] به نظر می‌رسد در این سال‌ها هیچ تماسی بین او و گنون وجود نداشته است. دو پووورویل پس از کمک فراوان به سنت‌گرایی، از داستان ناپدید می‌شود.

آثار بعدی دو پووورویل حاکی از مشکلات مالی است، مشکلی که مطمئناً گنون در نتیجه جنگ با آن روبرو شد. اگرچه گنون به دلایل پزشکی از خدمت سربازی معاف شد، اما متوجه شد که دیگر نمی‌تواند از سرمایه‌گذاری‌های خود زندگی کند - شاید همچنین به دلیل نیاز به تأمین هزینه همسرش. در سال ۱۹۱۴ او به تحصیلات رسمی بازگشت، مقدمه‌ای برای به دست آوردن اولین شغلش.

جنگ همچنین پایان مارتینیسمی را که اولین زمینه فعالیت گنون بود، رقم زد. انکوس در سال ۱۹۱۴ به عنوان پزشک با درجه سرگردی به ارتش فرانسه بسیج شد و در سال ۱۹۱۶ بر اثر بیماری ریوی که در سنگرها به آن مبتلا شده بود، درگذشت.[85] شارل دتره، روزنامه‌نگاری که چند سال در انگلستان زندگی کرده بود و لژ ماسونی نامنظم اومانی‌داد را اداره می‌کرد، جانشین او به عنوان استاد فرقه مارتینیست شد،[86] اما دتره در سال ۱۹۱۸ درگذشت. این فرقه سپس به چندین بخش تقسیم شد که هر کدام از مدعیان مختلفی پیروی می‌کردند و به سرعت رو به زوال رفت. تلاش پسر انکوس، فیلیپ، برای احیای مارتینیسم در سال ۱۹۵۲ (پس از یک حرفه در پزشکی و روزنامه‌نگاری ورزشی) با هیچ موفقیتی روبرو نشد.[87]

بنابراین، جنگ جهانی اول صحنه را برای ظهور ابتدا فلسفه سنت‌گرا و سپس (در دهه ۱۹۳۰) جنبش سنت‌گرا آماده کرد. وحشت‌های جنگ همچنین بخش زیادی از ایمان عمومی به مدرنیته را که زیربنای بل اپوک بود، از بین برد. بنابراین جنگ شرایطی را ایجاد کرد که برای پذیرش مطلوب ضدمدرنیسم سنت‌گرایی مساعد بود.

بخش دوم

سنت‌گرایی در عمل

۴

قاهره، مستغانم و بازل

در اواخر دهه ۱۹۲۰، درست زمانی که سنت‌گرایی در حال تبدیل شدن به یک فلسفه تثبیت‌شده بود، زندگی گنون در پاریس با چندین ضربه درهم شکست. در نتیجه، او در سال ۱۹۳۰ از پاریس به قاهره نقل مکان کرد و سومین و آخرین مرحله از زندگی بزرگسالی خود را آغاز نمود. این همچنین طولانی‌ترین مرحله بود که در طی آن، سنت‌گرایی برای اولین بار به یک جنبش تبدیل شد، متشکل از گروه‌هایی با اتحاد سست که یا از یک رویه دینی متمایز پیروی می‌کردند یا در فعالیت‌های سیاسی شرکت داشتند. جنبه‌های دینی جنبش اولیه سنت‌گرا در این فصل و جنبه‌های سیاسی آن در فصل ۵ بررسی می‌شود.

در آغاز سال ۱۹۲۷، گنون ۴۰ ساله، متأهل و نسبتاً مرفه بود. حرفه او به عنوان معلم فلسفه را نمی‌توان موفق توصیف کرد: او در آن زمان در یک مدرسه دخترانه خصوصی تدریس می‌کرد که در آن زمان تقریباً پایین‌ترین سطح ممکن در سلسله مراتب آکادمیک فرانسه بود. با این حال، کتاب‌های او به طور فزاینده‌ای، حداقل در محافل محدود، مورد قدردانی قرار می‌گرفت و تعداد تحسین‌کنندگانش رو به افزایش بود. او و همسرش، برت، فرزندی نداشتند، اما از سال ۱۹۱۸ با کمک عمه محبوب گنون، مادام دورو،[1] که از طریق او در سال ۱۹۱۱ با برت آشنا شده بود، در حال بزرگ کردن یک برادرزاده به نام فرانسواز (که در آن زمان شش ساله بود) بودند.

در عرض دو سال، گنون همه چیز را به جز تحسین‌کنندگانش از دست داد. در سال ۱۹۲۷، برت در حین عمل آپاندکتومی روی میز جراحی درگذشت، در حالی که تنها ۴۴ سال داشت، و گنون شغل خود را در مدرسه دخترانه از دست داد. در سال ۱۹۲۸، مادام دورو درگذشت. سال بعد، پس از برخی ناخوشایندی‌ها بین گنون و مادر فرانسواز (خواهر برت)، فرانسواز - که در آن زمان ۱۶ یا ۱۷ ساله بود - از عمویش گرفته شد.[2]

این مجموعه از فجایع منجر به اولین نشانه پارانویای خفیف از سوی گنون شد. در مارس ۱۹۲۹، او به شاربونو-لاسه، که علاوه بر اینکه دوستی از مجله Regnabit بود، خانواده برت را نیز می‌شناخت، نوشت که فرانسواز «نقش دوگانه‌ای بازی کرده است» - به او می‌گفت که می‌خواهد با او بماند و به مادرش می‌گفت که

می‌خواهد با او باشد. گنون همچنین به او مشکوک بود که در غیاب او، افرادی را به آپارتمان راه می‌دهد. گنون نوشت: «واقعاً می‌توانم بگویم که ماری در آستین پروردم». او ادعا کرد که «توسط یک شبکه واقعی جاسوسی و خیانت» احاطه شده است. گنون در نامه دیگری به شاربونو-لاسه ادامه داد: «هدف اصلی افرادی که باعث همه اینها شدند، دقیقاً این است که ادامه کارم را برایم غیرممکن کنند».[3] هرگز کاملاً مشخص نشد که «افرادی که باعث همه اینها شدند» چه کسانی بودند، اما به نظر می‌رسد گنون به «قدرت‌های پست ناشناخته» ذکر شده در Orient et Occident اشاره می‌کند: سازمان‌های پاد-تشرفی، از جمله مارتینیست‌های باقی‌مانده. در واقع، فرانسواز احتمالاً به این دلیل از سرپرستی عموی بیوه‌اش خارج شد که سبک زندگی او به سختی محیط ایده‌آلی را برای یک خانم جوان فراهم می‌کرد، کسی که می‌توان تصور کرد در حالی که گنون برای بحث در مورد سنت با تحسین‌کنندگانش بیرون می‌رفت، تنها در یک آپارتمان خالی نشسته است.[4] گنون و فرانسواز، که بعدها راهبه کاتولیک شد، تقریباً به طور قطع دیگر هرگز یکدیگر را ندیدند.[5]

کار گنون باید ادامه می‌یافت و ادامه یافت. او خود را با Le voile d'Isis مشغول کرد و تماس‌هایش را با تحسین‌کنندگانش حفظ کرد. در کتابفروشی پل شاکورناک بود که در سال ۱۹۲۹ با دینا شیلیتو (متولد مری شیلیتو)، یک بیوه ثروتمند آمریکایی با علاقه شدید به رازگرایی و یک نومسلمان، ملاقات کرد. به نظر می‌رسد گنون و شیلیتو بلافاصله با یکدیگر ارتباط برقرار کردند و حتی ممکن است عاشق هم شده باشند.[6] آنها برای مجموعه‌ای از کتاب‌های سنت‌گرا برنامه‌ریزی کردند که توسط گنون ویرایش و توسط شیلیتو تأمین مالی می‌شد. پس از گذراندن دو ماه در آلزاس برای اهداف نامشخص، آنها در سال ۱۹۳۰ برای جمع‌آوری متون برای مجموعه خود، به مدت سه ماه به مصر سفر کردند. این ایده باید از شیلیتو بوده باشد، زیرا گنون قبلاً هرگز علاقه زیادی به سفرهای خارجی یا تماس واقعی با شرق سنتی که در مورد آن می‌نوشت، نشان نداده بود. انتخاب مقصد نیز احتمالاً از شیلیتو بود؛ شوهر او مصری بود و او هنوز باید در مصر ارتباطاتی می‌داشت.[7] بنابراین، ملاقات گنون با شیلیتو برای تاریخ بعدی سنت‌گرایی، که به طور فزاینده‌ای تحت سلطه اسلام قرار گرفت، از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار بود. بدون شیلیتو، دشوار است ببینیم این تحول چگونه می‌توانست رخ دهد.

سه ماه پس از عزیمت این زوج از فرانسه به مصر، شیلیتو به تنهایی به فرانسه بازگشت. گنون و او، به هر دلیلی، روابط خود را قطع کرده بودند. مجموعه برنامه‌ریزی شده کتاب‌های سنت‌گرا هرگز محقق نشد و شیلیتو دیگر هیچ تماسی با سنت‌گرایان نداشت.

گنونِ مصری

حتی پس از عزیمت شیلیتو، گنون در ابتدا قصد داشت تنها چند ماه دیگر در مصر بماند، اما بازگشت او به فرانسه به تعویق افتاد، سپس به تعویق افتاد و در نهایت هرگز اتفاق نیفتاد. در ابتدا تنها منبع درآمد گنون، حق‌التألیف انتشاراتش بود که ناکافی بود. گنون نامه ناامیدانه‌ای به ریور (که در سال ۱۹۳۲ ویراستار Le Voile d'Isis/Etudes traditionnelles و در نتیجه یکی از نقاط اصلی تماس گنون با فرانسه شد) فرستاد و از او خواست تا مقداری حق‌التألیف معوقه را از شاکورناک بگیرد. در پاسخ، یک تحسین‌کننده ثروتمند گنون از پاریس به قاهره سفر کرد تا او را ببیند و او را در حالی یافت که «در یک اتاق miserable، و آشکارا دچار سوءتغذیه» زندگی می‌کرد. سپس تعدادی از تحسین‌کنندگان گنون شروع به ارسال پول در پوشش حق‌التألیف (که در واقع به دست نیامده بود) کردند،[8] اما گنون هرگز ثروتمند نشد. در سال ۱۹۳۹، جان لوی، یک سنت‌گرای ثروتمند انگلیسی که توسط آثار گنون از یهودیت به اسلام گرویده بود و در قاهره به دیدار گنون

رفته بود، خانه‌ای را که گنون اجاره کرده بود خرید و به او هدیه داد،[9] و بدین ترتیب تا حد زیادی آینده مالی او را تضمین کرد.

وضعیت اقتصادی او که تا حدودی با هدایایی از فرانسه تثبیت شده بود، در سال ۱۹۳۴ گنون با فاطمه محمد ابراهیم، یک زن مصری مؤمن از یک پیشینه اجتماعی متوسط، ازدواج کرد.[10] سال بعد، او ترتیب داد که آپارتمان پاریسش تخلیه شود و در سال‌های آینده او و همسر مصری‌اش خانواده‌ای را داشتند که هرگز در فرانسه نداشتند - دو دختر، یک پسر و پسر دومی که پس از مرگش به دنیا آمد. در سال ۱۹۴۸، گنون برای انتقال تابعیت مصری به فرزندانش، این تابعیت را پذیرفت.[11]

چهار دلیل را می‌توان برای تصمیم گنون برای ماندن در مصر شناسایی کرد و این دلایل شامل ازدواج او نمی‌شود، که توسط پدر همسرش ترتیب داده شده بود و بنابراین نتیجه تصمیم او برای ماندن در قاهره بود تا علت آن. دلیل احتمالی اول این بود که او احساس می‌کرد چیزی برای بازگشت در پاریس ندارد. دوم اینکه او می‌توانست در قاهره ارزان‌تر از پاریس زندگی کند. سوم، ترس او از «قدرت‌های پست ناشناخته» در فرانسه بود. و چهارمین و مهم‌ترین دلیل این بود که در مصر، برای اولین بار، گنون اسلام و سنت زنده را یافت.[12]

قاهره در سال ۱۹۳۰ را نمی‌توان شهری سنتی یا حتی شهری به ویژه اسلامی توصیف کرد، اما در میان ساکنانش مسلمانان مؤمن بسیاری بودند که زندگی‌شان هنوز کمتر تحت تأثیر مدرنیته و غرب‌گرایی قرار گرفته بود. این طبقه‌ای بود که گنون با آن وصلت کرد و در میان آنها زندگی کرد، ابتدا در منطقه کارگرنشین اطراف مسجد باستانی حسین و بعداً در حومه متوسط‌نشین دُقی. اینکه گنون همیشه یک **جلابیه** می‌پوشید، نشان می‌دهد که او از مناطقی که اروپایی‌ها معمولاً از روی انتخاب در آن زندگی می‌کردند، اجتناب می‌کرد. از نظر مصری، پوشیدن جلابیه نه چندان سنتی بلکه باستانی بود - طبقات متوسط و بالای تحصیل‌کرده مدت‌ها بود که این و بسیاری از آداب و رسوم دیگر را که گنون اکنون اتخاذ کرده بود، رها کرده و آنها را با لباس‌ها و آداب و رسوم با منشأ فرانسوی جایگزین کرده بودند. با این حال، گنون برخی از آداب و رسوم فرانسوی را حفظ کرد و روزه یک روزه رمضان را نه با خوردن یک وعده غذا، آنطور که در مصر معمول است، بلکه با کشیدن سیگار و نوشیدن قهوه به پایان می‌رساند.[13]

در قاهره، گنون به عنوان یک مسلمان مؤمن و یک صوفی زندگی می‌کرد. تمام گزارش‌ها حاکی از آن است که او نه تنها الزامات شریعت را با دقت رعایت می‌کرد، بلکه توصیه‌های **سنت**، یعنی اعمال داوطلبانه اسلام را نیز رعایت می‌کرد؛ به عنوان مثال، او دعاهای توصیه شده برای خداحافظی با کسی که در شرف سفر بود را از حفظ می‌دانست.[14] بنابراین، گنون در این زمان با هر سه صوفی غربی که قبلاً بررسی شدند، متفاوت بود، هیچ یک از آنها شریعت را با دقت رعایت نمی‌کردند و شاید به سختی اصلاً رعایت می‌کردند. با این حال، یک انحراف از عمل اسلامی که از یک صوفی مؤمن انتظار می‌رود وجود داشت: گنون هرگز به حج مکه نرفت. از نظر فنی او موظف به انجام حج نبود زیرا هنوز خانواده جوانی را سرپرستی می‌کرد، اما حج فقط یک مسئله تعهد نیست؛ این چیزی است که تقریباً هر مسلمان مؤمنی آرزوی انجام آن را دارد و تصور اینکه هر مسلمان مؤمنی فرصت انجام حج را در صورت ارائه رد کند، دشوار است. در مورد گنون، این فرصت به نوعی ارائه شد، زیرا همسرش، فاطمه، در سال ۱۹۴۶ به حج رفت،[15] و گنون فرصت همراهی با او را رد کرد.[16]

علاوه بر رعایت شریعت، گنون از یک طریقت صوفی پیروی می‌کرد. آخرین آثار طریقت شاذلیه عربیه که آگوئلی از عبدالرحمن علیش گرفته بود، به نظر می‌رسد با مرگ علیش در سال ۱۹۲۹ ناپدید شده باشد و گنون در عوض به طریقت حامدیه شاذلیه پیوست.[17] این طریقتی با منشأ اخیر بود که در آن زمان هنوز توسط

بنیانگذارش، سلامه الراضی، یکی از برجسته‌ترین شیوخ صوفی زمان خود، رهبری می‌شد. احتمالاً به دلیل برجستگی الراضی بود که گنون حامدیه شاذلیه را انتخاب کرد، اما الراضی از برخی جهات انتخاب کمی عجیبی برای یک سنت‌گرا است.

شیوخ صوفی را به طور کلی می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: «معمولی»، «کاریزماتیک» و «متخصص». بیشتر شیوخ، شیوخ معمولی هستند، مردانی مانند علیش که طریقتی را از پدران خود به ارث برده‌اند و آنچه را که واقعاً ادامه عمل دینی روزمره مسلمانان مؤمن است، حفظ می‌کنند. تعداد کمی از شیوخ، مانند الراضی، کاریزماتیک هستند، مردانی که پیروان بزرگ و مشتاق را گرد هم می‌آورند که آنها را به عنوان اولیاء می‌دانند؛ آنها اغلب نقطه شروع یک طریقت جدید هستند. یک **شیخ** کاریزماتیک اغلب پیرو سابق یک شیخ متخصص است، یعنی مردی که حلقه کوچکی از پیروان فداکار را در مسیر صوفیانه بسیار پیش می‌برد، اغلب سرانجام به تجربه اتحاد عرفانی با خدا می‌رساند. یک شیخ متخصص معمولاً انتخاب مسلمانی است که تمام زندگی خود را وقف دین کرده است، بنابراین انتظار می‌رفت گنون از یک متخصص پیروی کند. با این حال، الراضی یک شیخ کاریزماتیک بود.[18] شاید گنون از الراضی به عنوان یک راهنمای معنوی پیروی نمی‌کرد بلکه صرفاً در **ذکر** جمعی دوره‌ای شرکت می‌کرد. نظر او در مورد طریقت‌ها به طور کلی بالا نبود. او دو سال پس از ورود به قاهره به یک پیرو نوشت: «همه آنها در اصل و منشأ تشرفی هستند، اما متأسفانه آنهایی هستند که از نظر معنوی چیزهای زیادی را از دست داده‌اند، یا به دلیل گسترش بیش از حد، یا بالاتر از همه به دلیل نفوذ تأثیرات سیاسی».[19] «تأثیرات سیاسی» که گنون به آن اشاره می‌کرد، احتمالاً مشارکت بسیاری از طریقت‌ها در جنبش ناسیونالیستی ضداستعماری بود.[20]

اگرچه گنون در عمل دینی خود یک مسلمان مؤمن بود، اما در باورهایش یک جاویدان‌گرای تأیید شده باقی ماند. او گفت که به اسلام نگرویده بلکه به آن «نقل مکان کرده است»: او نوشت: «هر کس وحدت سنت‌ها را درک کند... لزوماً... به هیچ چیز "غیرقابل تبدیل" است».[21] از «نقل مکان» خود به اسلام، گنون همچنین نوشت: «در آن هیچ چیزی وجود ندارد که دلالت بر برتری یک شکل سنتی - فی نفسه - بر دیگری داشته باشد، بلکه صرفاً آنچه می‌توان آن را دلایل راحتی معنوی نامید».[22]

گنون نه تنها در باورهایش یک جهان‌شمول‌گرا باقی ماند، بلکه در نوشته‌هایش یک سنت‌گرا بود تا یک مسلمان. اشارات کمی به اسلام در آثار او قبل از سال ۱۹۳۰ وجود دارد و با وجود افزایش جزئی اشارات پس از سال ۱۹۳۰، اسلام هرگز به منبع مهمی برای او تبدیل نشد. همچنین عنصر مهمی از مطالعه او نبود: کتابخانه خصوصی او در زمان مرگش حدود ۳۰۰۰ جلد کتاب داشت، اما کتاب‌های مربوط به هندوئیسم چهار برابر کتاب‌های مربوط به اسلام بود و تعداد کمی یا شاید هیچ کتابی به زبان عربی وجود نداشت.[23] وقتی گنون می‌خواست به آثار نظریه‌پرداز بزرگ صوفی، ابن عربی، ارجاع دهد، برای ارجاعات به یک پیرو در پاریس که ابن عربی را به خوبی می‌شناخت، نامه می‌نوشت.[24] در واقع، محتمل است که گنون عربی نمی‌خوانده است. او اغلب به عنوان مسلط به زبان عربی توصیف می‌شود و مطمئناً به لهجه مصری (تنها زبانی که همسرش صحبت می‌کرد) مسلط بوده است، اما تسلط به یک لهجه عربی دلالت بر هیچ توانایی برای خواندن شکل کلاسیک زبان که کتاب‌های دینی به آن نوشته شده‌اند، ندارد. سال‌ها کار سخت برای یک غربی لازم است تا یاد بگیرد عربی کلاسیک را با روانی بخواند و تا زمانی که گنون در قاهره مستقر شد، احتمالاً نه وقت و نه تمایلی برای چنین مطالعه‌ای نداشت.[25] او در دهه پنجاه زندگی خود بود؛ او یادگیری خود را انجام داده بود و اکنون در حال تدریس بود.

در قاهره، گنون به خواندن و نوشتن کتاب و مقاله و انجام مکاتبات گسترده درست مانند پاریس ادامه داد و از مطالعه خود برای بازی با فرزندانش یا نشستن در صندلی راحتی و نوازش گربه‌هایش باز می‌گشت. مکاتبات او هر روز ساعت‌ها وقتش را می‌گرفت، به ویژه در سال‌های بعد؛ او به همه نامه‌ها به یک اندازه با دقت پاسخ می‌داد، صرف نظر از منبع و موضوع آنها.[26] این مکاتبات اکنون نقطه کانونی برای سازماندهی «نخبگان» غربی او را تشکیل می‌داد و از هند تا برزیل امتداد داشت.[27]

گنون همچنین گهگاه بازدیدکنندگانی از اروپا را می‌پذیرفت، اما اغلب با اکراه، زیرا پارانویای او افزایش می‌یافت. یک بیماری در اواخر سال ۱۹۳۷ گنون را برای چند ماه به بستر بیماری کشاند و او فکر می‌کرد که نتیجه یک حمله جادویی توسط یک بازدیدکننده اروپایی بوده است که معتقد بود توسط محافل پاد-تشرفی در فرانسه فرستاده شده است.[28] همچنین شایعاتی وجود داشت که همسر اول گنون، برت، با جادو کشته شده است،[29] شایعاتی که ممکن است از خود گنون سرچشمه گرفته باشد. پس از بیماری سال ۱۹۳۷، گنون نه تنها اقدامات احتیاطی از نوع آیینی انجام داد، بلکه آدرس خود را نیز مخفی نگه داشت و مکاتبات خود را از طریق صندوق‌های پستی هدایت می‌کرد. او موافقت می‌کرد که تنها با آن دسته از اروپاییانی که از هویتشان مطمئن بود ملاقات کند و در سال‌های بعد به ندرت خانه‌اش را ترک می‌کرد.[30]

به نظر نمی‌رسد گنون دوستان زیادی در قاهره داشته باشد - مطمئناً چیزی شبیه به حلقه‌ای که در پاریس داشت، نبود. قدیمی‌ترین دوست او کنتس والنتین دو سن-پوآن بود، یک زن فرانسوی که حتی بیشتر از او در قاهره بود. او در سال ۱۹۱۸ در مراکش به اسلام گرویده بود، حدود هفت سال پس از پایان یک حرفه موفق به عنوان شاعر و رمان‌نویس در پاریس بل اپوک. او که یک فمینیست اولیه بود، اولین زنی بود که با هواپیما از اقیانوس اطلس عبور کرد و برهنه برای مجسمه‌ساز آگوست رودن مدل شده بود. او در سال ۱۹۲۴ به قاهره نقل مکان کرد و در آنجا از جنبش ناسیونالیستی، مانند آگوئلی، حمایت کرد و در عین حال با طب سوزنی آزمایش می‌کرد. گنون برای ورودش به قاهره یک معرفی‌نامه به او داده شده بود.[31]

دوستان دیگر گنون در قاهره به نظر می‌رسد از همان نوع بودند (هرچند با گذشته‌های کمتر تماشایی): نومسلمانان غربی و جهان‌وطن‌هایی مانند نجم‌الدین بامات جوان. بامات که اصالتاً داغستانی بود، پسر سفیر افغانستان در پاریس بود؛ او در سوئیس تحصیل کرد و سال‌های آخر عمر خود را در یک دانشگاه فرانسوی تدریس کرد و در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به شخصیتی مهم در میان مسلمانان سنت‌گرای فرانسوی تبدیل شد.[32] همچنین برخی از مصری‌های غرب‌زده مانند معین‌العرب، یک دیپلمات بازنشسته که به بودیسم گرویده و با یک زن انگلیسی ازدواج کرده بود (که خود به اسلام گرویده بود) وجود داشتند.[33]

همانطور که اسلام در نوشته‌هایش کمتر دیده می‌شود، به نظر می‌رسد گنون تماس‌های کمی با علمای اسلامی در قاهره داشته است. یک استثنا عبدالحلیم محمود بود، یک صوفی که از سال ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۸ شیخ الازهر، بالاترین مقام در سلسله مراتب اسلامی مصر، بود.[34] محمود انرژی زیادی را صرف دفاع از تصوف در دوره‌ای کرد که در میان مصری‌های تحصیل‌کرده به طور مشخصی از مد افتاده بود و بعدها اغلب در محافل سنت‌گرا به عنوان همکار نزدیک گنون و حتی به عنوان یک سنت‌گرا معرفی می‌شد. با این حال، شواهد برای سنت‌گرا بودن محمود قانع‌کننده نیست،[35] و در واقع محمود در یک مورد اعتراف کرد که هرگز هیچ یک از کتاب‌های گنون را نخوانده است (که اگر می‌خواست می‌توانست این کار را بکند: دکترای او از پاریس بود).[36] محمود، که برای اولین بار گنون را در حین تحویل کتابی که توسط یک آشنای مشترک در فرانسه فرستاده شده بود ملاقات کرد، یک مقاله طولانی در ستایش گنون نوشت، اما ستایش او برای نوشته‌های گنون نبود بلکه برای تقوای او

بود، پیام ناگفته این بود که اگر این فرانسوی باهوش می‌تواند یک صوفی شود، پس تصوف نمی‌تواند چیز بدی باشد.[37] استثنای دیگر از عدم تماس او با علمای اسلامی، مشارکت گنون در Al-marifa (روشنایی)، یک مجله اسلامی جریان اصلی با تمایل صوفیانه، کمی پس از ورودش به قاهره بود. به دلایل نامشخص، این مشارکت کوتاه بود.[38]

تأثیر گنون بر اسلام مصر به نظر می‌رسد ناچیز بوده است؛ تعداد کمی از مقالات او به عربی ترجمه شد، اما او هیچ اثر دیگری از خود به جای نگذاشت. این شاید به این دلیل است که در مصر هیچ معادل واقعی برای مخاطبان گنون در فرانسه وجود نداشت. مصری‌ها اشتهای سیری‌ناپذیری برای کتاب‌های دینی دارند اما عناوین مدرن و باستانی در مورد اسلام را ترجیح می‌دهند، نه در مورد هندوئیسم. در واقع، تقریباً هر مصری مؤمنی از این پیشنهاد که دینش می‌تواند ارتباطی با هندوئیسم داشته باشد، که معمولاً به عنوان نوعی از بت‌پرستی مشرکانه دیده می‌شود، خشمگین می‌شد. جاویدان‌گرایی گنون با استقبال خوبی روبرو نمی‌شد: دیدگاه استاندارد اسلام (که البته استثنائات بسیار نادری دارد) این است که همه ادیان دیگر با وحی اسلام منسوخ شده‌اند و اکنون تنها از روی جهل یا انحراف می‌توان از آنها پیروی کرد. وحی‌های پیشین تنها وحی‌های جزئی و مقدماتی از اراده خدا بودند و سپس توسط پیروانشان تحریف شدند، همانطور که مثلاً توسط آن دسته از مسیحیانی که دروغ غیرممکن مبنی بر اینکه خدا فرزندانی دارد را اختراع کردند. بنابراین، شکاف بین علایق گنون و علایق مسلمانان «سنتی» مصری برای هرگونه ارتباط واقعی بسیار بزرگ بود.

شکاف بین گنون و روشنفکران مصر حتی بزرگتر بود. معین‌العرب یک بار گنون را برای ملاقات با طه حسین، روشنفکر برجسته مصری اوایل قرن بیستم، برد. طه حسین که یک مدرنیست سکولار بود، با یک زن فرانسوی ازدواج کرده بود. به جز اینکه هر دو ازدواج بین فرهنگی داشتند، دشوار است تصور کنیم چرا معین‌العرب فکر می‌کرد دلیلی برای معرفی این دو وجود دارد. همانطور که با توجه به برنامه خود طه حسین پیش‌بینی می‌شد، واکنش او به سنت‌گرایی گنون خصومت فوری و بسیار آشکار بود.[39] طه حسین در موقعیت دیگری نوشت: «این درست نیست که 'غرب مادی‌گراست'...؛ پیروزی‌های مادی آن محصول عقل و روح آن است و حتی بی‌خدایان آن نیز حاضرند برای باورهایشان بمیرند».[40]

اگرچه گنون ممکن است در قاهره از علمای مسلمان حال یا گذشته چیز کمی یا هیچ چیز یاد نگرفته باشد، اما از سال‌های خود در مصر چیزی یاد گرفت. تجربه او از واقعیت‌های زندگی در شرق، دیدگاه او را واقع‌بینانه‌تر کرد و بنابراین انتقال از ایده‌آل‌سازی شرق که در ابرهارت و آگوئلی یافت می‌شود به ایده‌آل‌سازی سنت به عنوان مفهومی مستقل از مکان را تکمیل کرد. این انتقال در ضمیمه‌ای که گنون برای چاپ جدید سال ۱۹۴۸ Orient et Occident اضافه کرد، منعکس شده است که در آن او بین «شرق عرفانی» (سنت) و «شرق جغرافیایی»[41] - مصر و جاهای دیگر، که همه چیز در آن سنتی نیست و همه یک صوفی مؤمن نیستند - تمایز قائل شد. با وجود این تغییر دیدگاه‌ها، تصویر اولیه ایده‌آل‌سازی شده (و غیرواقعی) گنون از شرق برای بسیاری از سنت‌گرایان بعدی که - مانند گنون قبل از سال ۱۹۳۰ - اغلب تجربه مستقیم کمی یا هیچ تجربه‌ای از آن نداشتند، تأثیرگذار باقی ماند.

نتیجه مهمتر تجربه مستقیم گنون از نحوه زندگی و عبادت مسلمانان مؤمن، قدردانی روزافزون او از اهمیت عمل دینی بود،[42] قدردانی‌ای که به ویژه به این معنا اسلامی بود که اسلام بیشتر از بسیاری از ادیان دیگر بر عمل روزانه تأکید می‌کند. این قدردانی به زودی در نوشته‌های گنون منعکس شد. به طور کلی مقالاتی که گنون در قاهره نوشت، تعدیل‌هایی در فلسفه سنت‌گرا هستند و کتاب‌های او از این دوره، مجموعه‌های ویرایش

شده از مقالات قبلی از سال ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۵ هستند. تنها حوزه واقعاً جدیدی که او در مورد آن نوشت، تشرف بود که از سال ۱۹۳۲ تا ۱۹۳۹، زمانی که جنگ جهانی دوم ارتباطات بین مصر و اروپا را قطع کرد، یک سری کامل از مقالات را به آن اختصاص داد. این مقالات که بعدها با عنوان (*Aperçus sur l'initiation*) (۱۹۴۶) جمع‌آوری و منتشر شدند، بر نیاز به تشرف شخصی به یک سنت دینی ارتدوکس تأکید می‌کنند.[43]

این مقالات منجر به سیلی از نامه‌ها به گنون در قاهره شد. سنت‌گرایان سرخورده که فکر می‌کردند درگیر یک جستجوی عمدتاً فکری هستند، به خوانندگان جدیدتر و مشتاق‌تر آثار گنون پیوستند و تقریباً همان سوال را می‌پرسیدند: چه تشرفی باید بگیرند؟ گنون هرگز در نوشته‌هایش تشرف خاصی را توصیه نکرد، هرچند سازمان‌هایی را که فاقد اعتبار تشرفی می‌دانست - کلیسای کاتولیک، گروه‌های مختلف نئو-هندو در غرب، و البته هر چیز پاد-تشرفی - را مستثنی کرد. او همچنین به مشکلات عملی که هر کسی که هندو به دنیا نیامده باشد در پیروی از هر شکلی از هندوئیسم با آن روبرو خواهد شد، اشاره کرد. به طور ضمنی، این تنها دو انتخاب باقی می‌گذاشت: فراماسونری (که بعداً مورد بحث قرار می‌گیرد) یا انتخاب شخصی خود گنون، یعنی راه صوفیانه در درون اسلام. با این حال، گنون همیشه اسلام را به مکاتبه‌کنندگانش توصیه نمی‌کرد و نه همیشه بلافاصله. در Orient et Occident او امیدوار بود که «جذب» غرب توسط شرق را اجتناب یا حداقل تعدیل کند و هدف او هرگز چیزی به سادگی اسلامی کردن غرب نبود. او همیشه به امکان اشکال باقی‌مانده غربی از تشرف علاقه داشت. او همچنین برای مدتی بسیار به امکاناتی که ظاهراً توسط یک سازمان تشرفی باقی‌مانده غربی، یعنی اخوان سلحشور روح‌القدس ، ارائه می‌شد، علاقه‌مند بود.

اخوان سلحشور روح‌القدس (The Fraternity of the Cavaliers of the Divine Paraclete)

(*Fraternité des Chevaliers du divin Paraclet*) پس از عزیمت گنون به مصر، توسط ریور در فرانسه کشف شد. ریور، ویراستار Etudes traditionnelles و یکی از تحسین‌کنندگان برجسته گنون در پاریس، بسیار بی‌میل به مسلمان شدن بود و علاقه چندانی به ماسونری نداشت. بنابراین او با علاقه به اشارات گاه‌به‌گاه به یک فرقه مسیحی قرون وسطایی نامشخص که در مقالات نوشته شده توسط شاربونو-لاسه دیده بود، به یاد آورد.[44] علاقه ریور فقط برای خودش نبود: به عنوان ویراستار Etudes traditionnelles ، او سوالات مکرری از خوانندگان در مورد اینکه چه تشرفی باید بگیرند، دریافت می‌کرد. بنابراین او با شاربونو-لاسه تماس گرفت، که به او گفت که این اشارات به (*L'estoile éternelle*)، یک فرقه کاتولیک تشکیل شده در قرن پانزدهم که به سختی از انقلاب فرانسه جان سالم به در برده بود اما هنوز وجود داشت و از دوازده نفر تشکیل شده بود، مربوط می‌شود. چند سال قبل، یکی از اعضای آن، کانون بنژامن-تئوفیل باربو، در پاسخ به آثار منتشر شده شاربونو-لاسه در مورد نمادگرایی مسیحی با او تماس گرفته بود تا به او دسترسی به بایگانی‌هایشان را پیشنهاد دهد.

ریور علاقه‌مند بود، اما Estoile e´ternelle پاسخ مشکل او نبود. این فرقه تنها زمانی یک عضو جدید را تشرف می‌داد که یکی از اعضایش می‌مرد و بسیار بیشتر از یک یا دو سنت‌گرا به دنبال تشرف بودند.[45]

شاربونو-لاسه تحت فشار اعتراف کرد که فرقه دیگری نیز وجود دارد: the Fraternite´ des Chevaliers du divin Paraclet. پاراکلیت الهی (از واژه یونانی *parakletos* به معنای شفیع یا میانجی) در الهیات کاتولیک عموماً به عنوان حضور پایدار روح‌القدس در غیاب مسیح درک می‌شود. به گفته شاربونو-لاسه، از

قرن شانزدهم فعالیت می‌کرد. اگرچه این فرقه در سال ۱۶۶۸ منحل شد، اما تشرف آن در درون فرقه (*Estoile éternelle*) زنده نگه داشته شده و توسط کانون باربو به شاربونو-لاسه منتقل شده بود. شاربونو-لاسه در ابتدا از احیای این اخوت بی‌میل بود، اما زمانی که ریور به او خاطرنشان کرد که اگر این کار را نکند، سنت‌گرایان مختلف مجبور به گرویدن به اسلام خواهند شد، شاربونو-لاسه رضایت داد.[46] در سال ۱۹۳۸، Fraternite´ des Chevaliers du divin Paraclet رسماً توسط شاربونو-لاسه، ریور و ژرژ-آگوست توماس - همان مارتینیست سابقی که عضو فرقه معبد اولیه گنون بود - بازسازی شد. چند سنت‌گرای دیگر نیز در سال ۱۹۳۹ به این اخوت پیوستند.[47] به زودی پس از آن، شروع جنگ جهانی دوم فعالیت‌ها را قطع کرد.

گنون با علاقه از قاهره مسائل را دنبال می‌کرد و به این نتیجه رسید که اگرچه خود Fraternite´ des Chevaliers du divin Paraclet به نظر ارتدوکس می‌رسید، اما «نواقصی» وجود داشت که آن را کم فایده می‌کرد - یعنی هیچ اثری از هیچ گونه عمل معنوی وجود نداشت. ریور پیشنهاد کرد که شاید بتوان یک عمل را بازسازی کرد، شاید با شباهت‌هایی به عمل صوفیانه، اما به نظر می‌رسد گنون این امکان را رد کرد. در سال ۱۹۴۳، در پاریس تحت اشغال آلمان، ریور که هنوز بی‌میل بود، اخوت را ترک کرد و مسلمان شد.[48] با این حال، در حدود سال ۱۹۴۶، شاربونو-لاسه به توماس (که جانشین او و به عنوان استاد اخوت شد) گفت که مجموعه‌ای دقیق از اعمال روزانه را که باربو به او گفته بود به یاد آورده است، که متأسفانه تقریباً بیست سال طول کشیده بود تا اهمیت آنها را درک کند. توماس این اعمال را به جانشینان خود منتقل کرد.[49]

یادآوری ناگهانی شاربونو-لاسه از اعمال Fraternite´ des Chevaliers du divin Paraclet برای باورپذیر بودن بیش از حد راحت است، همانطور که جزئیاتی که در آن به یاد آورده شد. برخی معتقد بودند که آنها توسط توماس ساخته شده‌اند،[50] اما به نظر محتمل‌تر می‌رسد که توسط شاربونو-لاسه ساخته شده باشند. توماس دلیلی برای فریب عمدی جانشینان خود در اخوت نداشت، اما شاربونو-لاسه داشت: نجات ارواح از لعنت. علی‌رغم همکاری قبلی‌اش با گنون در Regnabit ، شاربونو-لاسه زمانی یک برادر غیرروحانی بود و یک کاتولیک مؤمن باقی ماند؛ او به این نتیجه رسیده بود که اگرچه کار گنون جالب و گاهی درست است، کتاب‌هایش می‌توانند «خطرناک» باشند و اغلب «نتایج تأسف‌باری» دارند: گرویدن به «یک ابر-دین که برای نخبگانی از تشرف‌یافتگان محفوظ است که می‌توانند بدون کوچکترین مشکلی از یک شکل عبادت به شکل دیگر بسته به مناطقی که ممکن است به طور متوالی در آن ساکن شوند، عبور کنند»،[51] نقل قولی سرخورده از نظرات خود گنون در مورد «نقل مکان» او به اسلام. بنابراین شاربونو-لاسه هر دلیلی داشت که با وجدان راحت تقریباً هر چیزی را بسازد، اگر این کار سنت‌گرایان را در کلیسای کاتولیک نگه می‌داشت.

در واقع، شاربونو-لاسه ممکن است از همان ابتدا خود اخوت را ساخته باشد. چهار نفری که او به عنوان بنیانگذاران قرن شانزدهمی آن نام برد، همگی وجود داشتند، اما هیچ مدرکی برای پیوند آنها به جز گزارش مستند نشده شاربونو-لاسه از اخوت وجود ندارد.[52] شاربونو-لاسه یک عتیقه‌شناس بود و برای او ساختن چهار نام قابل قبول و سایر جزئیات قابل قبول چندان دشوار نبود. در واقع، مشکوک به نظر می‌رسد که تمام چهار نام قرن شانزدهمی نام‌هایی هستند که می‌توان در قرن بیستم شناسایی کرد. اگر حداقل یکی از بنیانگذاران هیچ اثر دیگری از خود به جای نگذاشته بود، ممکن بود قانع‌کننده‌تر به نظر برسد.

اگر Fraternite´ des Chevaliers du divin Paraclet یک سازمان کاملاً جعلی بود که توسط یک کاتولیک معتقد برای جلوگیری از ارتداد به اسلام ساخته شده بود - که باید یک فرضیه باقی بماند اما بسیار محتمل به

نظر می‌رسد - این اولین نمونه از چیزی بود که گنون در سال ۱۹۲۴ آن را «انحرافات» نامیده بود. و این آخرین نمونه نبود.

فراماسونری

اگرچه Fraternite´ des Chevaliers du divin Paraclet یک ناامیدی بود، ماسونری امکانات تشرفی را فراهم می‌کرد که تا زمان مرگ گنون همچنان مورد علاقه او بود.[53] در واقع، ریور - با موافقت گنون - در یک مقطع به طور معمول ماسونری را به کسانی که نامه می‌نوشتند و خواستار یک مسیر تشرفی بودند، توصیه می‌کرد و تنها زمانی که ماسونری رد می‌شد (که به گفته ریور، معمولاً رد می‌شد) تصوف را توصیه می‌کرد.[54]

همانطور که دیدیم، همکار اصلی ماسونی گنون، اسوالد ویرث بود که او را به لژ The´bah معرفی کرده بود. ویرث و گنون هرگز کاملاً همکار نبودند و در واقع گفته می‌شود که با هم مشاجره کرده‌اند؛[55] به نظر نمی‌رسد گنون پس از سال ۱۹۱۴ در جلسات The´bah شرکت کرده باشد. با این حال، دیدگاه‌های آنها به اندازه کافی هماهنگ باقی ماند تا سنت‌گرایی در اصلاح و احیای فراماسونری فرانسه که ویرث تا حد زیادی به آن اعتبار دارد، شرکت کند.

تا اوایل قرن بیستم، فراماسونری فرانسه از یک جهت قربانی موفقیت خود بود. ماسونری در طول انقلاب فرانسه تقریباً از بین رفته بود اما تحت ناپلئون احیا شد. گراند اوریان (اطاعت اصلی فرانسه) آنقدر مورد لطف رسمی قرار گرفت[56] که بعدها به راحتی بخشی از نهاد جمهوری‌خواه شد، از مخالفان جایگزین‌های سلطنتی و دیگر جایگزین‌های غیرلیبرال برای جمهوری. تا سال ۱۹۰۰ نیمی از اعضای مجلس نمایندگان (همانطور که مجلس ملی فرانسه تا سال ۱۹۴۶ شناخته می‌شد) ماسون بودند و ماسونری به شوخی به عنوان «کلیسای جمهوری» شناخته می‌شد. فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی بیشتر فعالیت‌های دیگر را تحت‌الشعاع قرار داده بود - یا همانطور که ویرث می‌گفت، «مسائل اساسی به طور فزاینده‌ای به خاطر تحولاتی از نوع عامیانه نادیده گرفته می‌شد» و سطح آموزش در مورد مسائل معنوی در بیشتر لژها «مناسب یک مدرسه ابتدایی بود».[57] زمانی که بقای جمهوری و جمهوری‌خواهی دیگر به طور جدی مورد سوال نبود، هم یک جنبش جمهوری‌خواه و هم کلیسای جمهوری تا حدودی زائد شدند.

هدف ویرث بازگرداندن ماسونری به اصول اولیه، اصلاح هم آیین و هم درک کلی از اهمیت و هدف آن بود. درک خود او از عملکرد آیین ماسونی تفاوت چندانی با برخی از درک‌ها از هدف عمل دینی نداشت، هرچند او تأکید می‌کرد که هدف، دنیوی است تا اخروی.[58] او معتقد بود که اگر به درستی درک شود، هدف آیین ماسونی بهبود اخلاق و اخلاق فرد، از طریق کنترل اراده بر امیال حیوانی است. آیین‌ها در لژ، بازنمایی‌های نمادین از وسایلی بودند که می‌توانست و باید برای این منظور در خارج از لژ استفاده شود. آنها تنها تا حدی کار می‌کردند که نمادگرایی آنها به درستی درک شود و تا حدی که از تمام افزودنی‌های بی‌ربط و گیج‌کننده‌ای که در طول قرن نوزدهم انباشته شده بود، پاکسازی شوند.[59] برای این منظور، ویرث مجله‌ای به نام (*Le Symbolisme*) تأسیس کرد و تعدادی کتاب محبوب و ماندگار در مورد ماسونری نوشت. کار او به طور کلی توسط ماسون‌های ارشد در لژ بزرگ فرانسه، یک اطاعت رقیب گراند اوریان که در سال ۱۸۸۰ تأسیس شده بود و کمتر از گراند اوریان سیاسی بود، مورد قدردانی قرار گرفت. کار ویرث حتی مورد قدردانی برخی در گراند اوریان نیز قرار گرفت که خود در طول نیمه دوم قرن بیستم تا حدودی کمتر سیاسی شد. ویرث تا حدودی به اصلاح فراماسونری فرانسه که به آن امیدوار بود، دست یافت.[60]

اگرچه چارچوب‌های کلی آنها بسیار متفاوت بود،[61] درک ویرث از آیین ماسونی به اندازه کافی به درک گنون از عمل باطنی نزدیک بود تا اتحادی خاص شکل بگیرد. در طول زندگی ویرث، گنون گاهی در *Le Symbolisme* ویرث می‌نوشت،[62] و جانشین ویرث به عنوان ویراستار آن مجله، آشکارا از دینی که به کار گنون داشت، صحبت می‌کرد،[63] هرچند در غیر این صورت نمی‌توان او را یک سنت‌گرا توصیف کرد. کار سنت‌گرا در مورد نمادگرایی، جان تازه‌ای به آیین‌های بسیاری از لژها دمید و باعث یک رنسانس کوچک ماسونی شد. فلسفه سنت‌گرا بعدها در محافل ماسونی فرانسه و تا حدی کمتر در میان ماسون‌های ایتالیایی و اسپانیایی به خوبی شناخته شد. سهم سنت‌گرایی در اصلاح ماسونی در وجود تعدادی لژ ماسونی با تأکیدات سنت‌گرا در پایان قرن بیستم، از جمله یک لژ سوئیسی به نام «رنه گنون» منعکس شد. سنت‌گرایی تأثیر بسیار کمتری بر ماسونری آمریکایی و بریتانیایی داشت که تا حدودی از ماسونری قاره‌ای دور هستند، هرچند تا پایان قرن بیستم حتی در آنجا نیز کاملاً ناشناخته نبود. با این حال، این تحولات پس از جنگ جهانی دوم رخ داد و بنابراین باید تا فصل بعدی منتظر بمانند.

شوئون و علوی‌ها

این Fraternite´ des Chevaliers du divin Paraclet یا یک لژ ماسونی نبود که قرار بود سازمان دینی اصلی سنت‌گرا باشد، بلکه یک طریقت صوفی، یعنی علویه، بود که بعدها به عنوان مریمیه شناخته شد. این، مانندFraternite´ des Chevaliers du divin Paraclet ، در اوایل دهه ۱۹۳۰ در پاسخ به تأکید جدید گنون بر تشرف و عمل دینی تأسیس شد. دو سوئیسی در اواسط بیست سالگی خود مسئول ایجاد آن بودند: تیتوس بورکهارت و فریتیوف شوئون. این دو مرد برای اولین بار در مدرسه در شهر بازل در سوئیس آلمانی‌زبان با هم دوست شده بودند. آنها از پیشینه‌های تا حدودی متفاوتی بودند، اگرچه هر دو هنرمند بودند. بورکهارت در فلورانس، پسر یک مجسمه‌ساز، به دنیا آمد اما عمدتاً در سوئیس بزرگ شد.[64] او از یکی از قدیمی‌ترین و برجسته‌ترین خانواده‌های بازل بود و برادرزاده بزرگ یاکوب بورکهارت بود که (*Die Kultur der Renaissance in Italien*) (۱۸۶۰) او بیان کلاسیک دیدگاه رنسانس به عنوان پیروزی روح انسان و تولد یک مدرنیته باشکوه است - دیدگاهی که قاطعانه توسط گنون رد شد. شوئون، در مقابل، پسر مهاجران بود. پدرش یک ویولونیست آلمانی و مادرش یک زن فرانسوی از آلزاس بود، بنابراین ملیت شوئون در بدو تولد نه سوئیسی بلکه آلمانی بود.[65]

اطلاعات کمی از زندگی بورکهارت قبل از برخوردش با سنت‌گرایی وجود دارد، اما زندگی اولیه شوئون به لطف زندگی‌نامه خودنوشت او، (*Erinnerungen und Betrachtungen*). (۱۹۷۴)، با جزئیات مشخص است. این یک اثر به طرز شگفت‌انگیزی صریح و یک منبع ارزشمند برای مورخ است.[66]

شوئون ۱۶ ساله بود که برای اولین بار Orient et Occident گنون را خواند که توسط لوسی فون دکند، یک دوست دوران کودکی آلمانی که از علاقه او به ودانتا، علاقه‌ای که او از کتاب‌های کتابخانه پدرش گرفته بود، آگاه بود، به او داده شد.[67] واکنش فوری شوئون مشتاقانه بود.[68] در سال ۱۹۳۱، در حین انجام خدمت سربازی، او به گنون نامه نوشت.[69] واکنش اولیه او به توصیه گنون برای تصوف همان واکنشی بود که ریور داشت: اکراه شدید. همانطور که او در نامه‌ای به یک دوست بیان کرد: «چگونه می‌توانی فکر کنی که من می‌خواهم "از طریق مکه" به خدا برسم و بنابراین به مسیح و ودانتا خیانت کنم؟»[70] پس از مدتی عذاب وجدان، یک روز در پاریس در سال ۱۹۳۲، شوئون به خدا دعا کرد تا به او نشانه‌ای عطا کند. کمی بعد، او به خیابان رفت و منظره غیرمعمول یک گروهان سواره‌نظام آفریقای شمالی را دید که از کنارش می‌گذشتند. با

گرفتن این به عنوان نشانه‌ای که برای آن دعا کرده بود، شوئون مسلمان شد و به گنون نامه نوشت و از او خواست تا شیخی را توصیه کند.[71]

نشانه‌ها و رؤیاهای دوره‌ای مانند این قرار بود نقش مهمی در زندگی شوئون و در نتیجه در زندگی بسیاری دیگر که از او پیروی کردند، ایفا کنند. حتی به او گفته شده بود که تولدش با یک نشانه همراه بوده است: بیمارستانی که در آن متولد شده بود مورد اصابت صاعقه قرار گرفته و همه ساعت‌ها متوقف شده بودند. برای برخی، این ممکن است شروع خوبی به نظر نرسد، به خصوص برای کسی که نام کوچکش به معنای واقعی کلمه «دزد صلح» بود. (این یک نام نروژی بود تا سوئیسی یا آلمانی، که توسط پدرش که دوستان نروژی داشت، انتخاب شده بود).[72]

در زندگی‌نامه خود، شوئون خود تأکید زیادی بر دوران کودکی‌اش دارد که به وضوح او را برای بقیه عمرش مشخص کرد. خوشبختی او با مرگ ناگهانی پدرش زمانی که ۱۳ ساله بود، درهم شکست.[73] تا آن زمان او در رفاه نسبی در یک محیط آرام و هنری زندگی کرده بود؛ او مطمئن نبود که می‌خواهد نقاش باشد یا شاعر، اما مطمئن بود که یکی از این دو خواهد بود. با این حال، مرگ پدرش خانواده را در وضعیت مالی دشواری قرار داد و در سال ۱۹۲۰ مادرش شوئون و برادر کمی بزرگترش، اریش، را از بازل برد تا با مادر خودش در مولوز، حدود ۲۵ مایل آن طرف مرز فرانسه در آلزاس، زندگی کنند. شوئون در آلزاس miserable بود. او نه تنها دلتنگ پدر و خانه اولیه‌اش بود، بلکه با خصومت عمومی به عنوان یک آلمانی رفتار می‌شد - یکی از پیامدهای جنگ جهانی اول این بود که آلمانی بودن در فرانسه دهه ۱۹۲۰ به معنای مطرود بودن بود. ملاحظات مالی همچنین به این معنا بود که نه شعر و نه نقاشی ممکن نبود؛ شوئون مجبور شد در ۱۶ سالگی مدرسه را ترک کند و برای حمایت از خانواده‌اش در یک کارخانه به عنوان شاگرد طراح نساجی کار کند.[74] در همین حال روابط او با مادرش بسیار بد و با مادربزرگش nonexistent بود. مادرش می‌خواست او یک بورژوای خوب فرانسوی باشد و برای این منظور فرزندان پروتستان و آزاداندیش خود را کمی پس از ورودشان به فرانسه به عنوان کاتولیک تعمید داد.[75] شوئون، در مقابل، می‌خواست آنچه را که می‌توانست از محیط هنری دوران کودکی اولیه‌اش حفظ کند.[76] در سال ۱۹۲۳ اریش خانه را برای یک حوزه علمیه ترک کرد؛ او بعداً یک راهب سیسترسی («تراپیست») شد.[77] شوئون در دفتر خاطراتش، ویرانی خود را از محروم شدن از همه چیزهایی که عزیز می‌داشت بیان کرد: پدر و برادرش، خانه و کشورش، «کاست معنوی و اجتماعی»اش.[78]

شوئون جوان اوقات فراغت خود را به خواندن فلسفه و کتاب‌هایی درباره شرق می‌گذراند. او از مدرنیته به دلیل «کوچکی، پستی و زشتی» آن متنفر بود و در خیابان‌های مولوز پرسه می‌زد و رؤیای «نجابت، عظمت و زیبایی» را در سر می‌پروراند.[79]

حتی در این مرحله شوئون نشانه‌هایی داشت که عظمت خودش دینی خواهد بود. در سال ۱۹۲۳ یا ۱۹۲۴، زمانی که ۱۷ ساله بود، در دفتر خاطرات خود از انتظاری نوشت که روزی به عنوان parakletos فراخوانده خواهد شد.[80] معنای این عبارت کاملاً روشن نیست؛ همانطور که در زمینه Fraternite´ des Chevaliers du divin Paraclet دیدیم، پاراکلتوس یک اصطلاح مسیحی است که معمولاً به روح‌القدس اشاره دارد. برای شوئون باید معنای دیگری داشته باشد؛ هیچ چیز دیگری وجود ندارد که نشان دهد شوئون در ۱۷ سالگی خود را بخشی از الوهیت می‌دانسته است.[81]

به محض اینکه توانست مولوز را ترک کند، شوئون این کار را کرد و در سال ۱۹۲۹ به پاریس رفت و شغلی به عنوان طراح نساجی پیدا کرد. تا این زمان او تا حدودی خوشحال‌تر از زمانی بود که در مولوز بود. با این حال،

در سال ۱۹۳۲، او شغل خود را در نتیجه رکود بزرگ از دست داد و در ناامیدی تصمیم گرفت فرانسه را به مقصد شرق ترک کند. کمی پس از این بود که او برای نشانه‌ای دعا کرد و آن را دریافت کرد، مسلمان شد و سپس به سوئیس بازگشت و در آنجا یک ملای جوان ایرانی را پیدا کرد که به او فاتحه (سوره اول قرآن و متن اصلی نماز آیینی) را آموخت.[82] او همچنین چندین بار به یک گروه کوچک در بازل که تا آن زمان به طور منظم برای بحث در مورد آثار گنون گرد هم می‌آمدند، سر زد.[83]

شوئون برای مدت کوتاهی یک اتاق زیر شیروانی ارزان در لوزان، در سوئیس فرانسوی‌زبان، اجاره کرد. یک دوست مدرسه‌ای ناشناس که در آن شهر زندگی می‌کرد به او رحم کرد و هر روز صبح در اتاق زیر شیروانی‌اش به او سر می‌زد و برایش صبحانه می‌آورد. یک روز که دوست مدرسه‌ای مشغول بود، به جای خود خواهر ۱۷ ساله‌اش را فرستاد. این مادلن بود (نام خانوادگی نامشخص). شوئون بلافاصله تحت تأثیر زیبایی او قرار گرفت.[84]

از لوزان، شوئون به بندر مدیترانه‌ای فرانسه، مارسی، رفت و در آنجا دوستش فون دکند را ملاقات کرد. او هنوز پاسخی به نامه‌اش به گنون برای توصیه یک شیخ دریافت نکرده بود. در مارسی، شوئون و فون دکند با چند ملوان الجزایری (یا شاید یمنی) ملاقات کردند که با شوئون در مورد شیخ احمد العلوی صحبت کردند.

احمد العلوی یک الجزایری و یکی از مشهورترین شیوخ صوفی اوایل قرن بیستم بود. العلوی، شیخی از نوع کاریزماتیک، به مراکش سفر کرده بود و در آنجا به مدت پانزده سال از یک شیخ متخصص طریقت درقاویه، محمد بوزیدی، پیروی کرده بود. پس از بازگشت به زادگاهش، بندر مستغانم، او طریقت خود را تأسیس کرد که به افتخار علی (علوی صفت عربی تشکیل شده از علی است)، داماد پیامبر، که در رؤیایی بر او ظاهر شد و آن نام را برای طریقت جدیدش به او داد (او همچنین نام خانوادگی «العلوی» را برگزید)، علویه نامیده شد.[85] شوئون، البته، تنها دریافت کننده نشانه‌ها و رؤیاها نبود، که همیشه بخش عادی از زندگی معنوی بیشتر صوفیان بوده است. حرفه العلوی نمونه‌ای از حرفه یک شیخ از نوع اوست، همانطور که زمانی که او در مراکش گذراند؛ تصوف از ابتدا مرزهای ملی را نادیده گرفته است.

طریقت علویه به سرعت و دور گسترش یافت و با پیروی العلوی در میان ملوانان کمک شد. به عنوان مثال، یک ملوان یمنی در سال ۱۹۲۵ در کاردیف مستقر شد و یک شاخه بریتانیایی از علویه را تأسیس کرد که به زودی بر زندگی دینی جامعه یمنی در بریتانیا مسلط شد.[86]

العلوی که در الجزایر فرانسه زندگی می‌کرد، به خوبی از اهمیت روابط خوب با اروپاییان آگاه بود. مقامات فرانسوی در این زمان با سوءظن زیادی به تصوف نگاه می‌کردند، زیرا بیشتر جنبش‌های مقاومت اولیه علیه اشغال فرانسه در شمال آفریقا توسط صوفیان رهبری می‌شد.[87] امیر عبدالقادر، همکار علیش که قبلاً ذکر شد، مشهورترینِ بسیاری از رهبران مقاومت صوفی بود. با این حال، جنگ علیه فرانسوی‌ها اکنون به وضوح باخته شده بود و العلوی رویکردی آشتی‌جویانه اتخاذ کرد. او فرانسوی را به خوبی می‌فهمید، هرچند تمایلی به صحبت کردن آن نداشت و هنگام برخورد با اروپاییان بر نقاط مشترک تصوف و مسیحیت تأکید می‌کرد تا تفاوت‌های آنها. در نتیجه، او مورد احترام بسیاری از فرانسوی‌ها بود و این او بود که از او خواسته شد تا اولین نماز جماعت را برای افتتاح مسجد جدید پاریس در سال ۱۹۲۶ امامت کند. او همچنین تعداد کمی از پیروان اروپایی داشت، از جمله پروبست بیرابن، یکی از تحسین‌کنندگان اولیه گنون در پاریس.[88]

الجزایری‌هایی که شوئون در مارسی ملاقات کرده بود، شاید یک سفر رایگان برای او به وهران در الجزایر ترتیب دادند،[89] اما نه برای فون دکند (شاید به این دلیل که او مسلمان نبود) و او به بازل بازگشت.[90] در اواخر

سال ۱۹۳۲ شوئون به **زاویه** (مجموعه مسجد) علویه در مستغانم رسید.[91]

مدتی پس از ورودش، شوئون نامه‌ای از گنون دریافت کرد که برایش فرستاده شده بود و شیخی را توصیه می‌کرد: احمد العلوی.[92] این تصادف به راحتی قابل توضیح است: شوئون فرانسوی و آلمانی و احتمالاً تنها کمی عربی صحبت می‌کرد و العلوی مشهورترین شیخ فرانسوی‌زبان زنده آن زمان بود.

تا سال ۱۹۳۲ العلوی مردی پیر و بیمار بود و شوئون کمتر او را می‌دید، هرچند در اوایل سال ۱۹۳۳ او را برای مراسم کوتاهی که او را به طریقت علویه پذیرفت، نزد العلوی بردند.[93] در عوض او وقت خود را با صحبت با دیگر علوی‌ها، به ویژه عده بن‌تونس، یکی از **مقدم**های (نمایندگان) العلوی، می‌گذراند. شیخی با پیروان زیاد (مانند العلوی) معمولاً تعدادی مقدم را منصوب می‌کند، عمدتاً برای اداره زوایای فرعی در مناطق دورافتاده و گاهی برای کمک در اداره زاویه اصلی. به یک مقدم معمولاً یک **اجازه** (مجوز) داده می‌شود که به او اجازه می‌دهد دیگران را به طریقت بپذیرد.

شوئون سه ماه را به این ترتیب گذراند، در اتاق در زاویه زندگی می‌کرد که تنها با یک حصیر، یک تشک و یک پتو مبله شده بود. علاوه بر صحبت با دیگر علوی‌ها، او وقت خود را به قدم زدن در ساحل می‌گذراند و پس از نماز آیینی هنگام غروب، در حیاط بیرون مسجد می‌ایستاد تا از زیبایی تأثیرگذار صحنه لذت ببرد.[94] این روال برای یک تازه‌وارد در یک طریقت صوفی کاملاً عادی است که به این ترتیب بخشی از جامعه متمرکز بر شیخ می‌شود و از آن جامعه با مثال و همچنین از طریق گفتگوی گاه به گاه یاد می‌گیرد و برای هضم و درونی کردن کل تجربه وقت می‌گذارد. در پایان سه ماه شوئون مستغانم را ترک کرد، تا حدی به این دلیل که مقامات محلی فرانسه در مورد حضور او در آنجا کنجکاو شده بودند و به اروپا بازگشت.[95]

دوستان سنت‌گرای شوئون در بازل شگفت‌زده شدند؛ او «مردی تغییر کرده» به نظر می‌رسید.[96] بورکهارت در این مقطع دوباره با شوئون ملاقات کرد، در حالی که او را از اوایل نوجوانی‌شان ندیده بود و بلافاصله خواست خود به مستغانم برود، هرچند گزارش‌های مربوط به وخامت حال العلوی و مشکلاتی که شوئون با مقامات فرانسوی داشت، او را منصرف کرد. او در عوض تصمیم گرفت به مراکش برود.[97]

اگرچه تغییر کرده بود، شوئون جاویدان‌گرایی سنت‌گرای خود را حفظ کرد. حتی در زاویه مستغانم او مدتی را صرف نوشتن مقاله‌ای برای zawiya در مورد «ظاهر سه‌گانه سنت توحیدی» (یعنی وحدت بنیادی مسیحیت، اسلام و یهودیت) کرده بود.[98] او همچنین با یک علوی دیگر، یک مراکشی، بحث کرده بود که با این ادعا که مسیحیان نمی‌توانند به بهشت بروند، شوئون را بسیار ناراحت کرده بود - دیدگاهی که خود العلوی ممکن است داشته یا نداشته باشد[99] اما در هر صورت دیدگاهی که مطمئناً آنقدر با تدبیر بود که به یک نومسلمان که برادرش یک راهب مسیحی شناخته شده بود، اعلام نکند.[100]

بورکهارت، در مقابل شوئون، به نظر می‌رسد اسلامی‌تر و تا حدودی کمتر جاویدان‌گرا شده بود. او به فاس رفت و در آنجا زمستان را به یادگیری عربی گذراند و مسلمان شد. در بهار ۱۹۳۴ با چند صوفی از طریقت درقاویه در سلا ملاقات کرد و بعداً به دست علی بن طیب الدرقاوی از فاس وارد آن طریقت شد[101] - اما تنها پس از یک تجربه عجیب در زاویه درقاویه در سلا. بورکهارت را به اتاق بردند که بسیاری از درقاوی‌های دیگر در آن منتظر بودند و هنگام ورود احساس کرد که توسط جمعیتی از شوئون‌های متعدد مورد استقبال قرار می‌گیرد.[102]

تقریباً در همان زمان، در پاریس، شوئون اولین رؤیای خود را در حین خواندن باگاوادگیتا داشت: «اسم اعظم [الله] در من طنین‌انداز شد و به شدت در من به ارتعاش ادامه داد. من کاری جز تسلیم شدن به این ارتعاش نمی‌توانستم بکنم». شوئون کتابش را زمین گذاشت و از خانه خارج شد، برای مدت طولانی در امتداد اسکله‌ها در حالتی شبیه به خلسه راه می‌رفت و اسم اعظم را تکرار می‌کرد.[103]

چند روز پس از این تجربه، شوئون متوجه شد که رؤیای خود را در روز مرگ العلوی داشته است. او تصمیم گرفت که معنای این رؤیا این است که العلوی به او اجازه استفاده از اسم اعظم را در ورد شخصی‌اش داده است،[104] اجازه‌ای که معمولاً تنها به کسانی که در راه صوفیانه بسیار پیشرفته هستند، داده می‌شود. با این حال، آگاهی شوئون از اسم اعظم در طول چند سال بعد می‌آمد و می‌رفت و این آگاهی از آن به نظر می‌رسد برای شوئون نشانه پیشرفت معنوی خودش شده بود.

کمی پس از این رویداد شوئون به مستغانم بازگشت و در آنجا توسط عده بن‌تونس، که زمانی **مقدم** العلوی و سپس جانشین او به عنوان شیخ بود، پذیرفته شد. پس از حدود یک هفته بن‌تونس شوئون را به **خلوت** (چله‌نشینی) فرستاد، یک عنصر استاندارد در آموزش معنوی صوفیانه، که در طی آن شوئون نه تنها برخی از پیامبران بلکه همچنین تصاویر طلایی ژاپنی از آمیدا (بودا) را دید[105] - دومی، احتمالاً، توسط مجسمه‌های ژاپنی بودا در موزه مردم‌شناسی بازل که شوئون در کودکی بسیار دوست داشت، برانگیخته شده بود.[106]

در پایان خلوتkhalwa ، به گفته شوئون در Erinnerungen und Betrachtungen ، بن‌تونس او را به عنوان مقدم علوی منصوب کرد.[107] این انتصاب بعدها موضوع بحث‌های زیادی شد. برخی از علوی‌های بعدی انتصاب شوئون را تأیید کردند، در حالی که برخی آن را انکار کردند؛[108] مشخص است که هنگامی که شوئون شروع به عمل به عنوان مقدم کرد، برای مدتی توسط بن‌تونس به این عنوان پذیرفته شد،[109] اما این به این معنا نیست که این قصد اولیه بن‌تونس بوده است. برخی از پیروان بعدی شوئون کپی‌هایی از متن یک اجازه بدون تاریخ امضا شده توسط بن‌تونس دارند و ترجمه فرانسوی همراه اما بعدی آن با عنوان «دیپلم مقدم» است، اما این سند فقط به سردرگمی می‌افزاید. هیچ اشاره‌ای به پذیرش افراد به علویه وجود ندارد. جمله حیاتی این است: «[شوئون] مجاز شده است که دعوت به اسلام را گسترش دهد... [و] کلمات توحید، "لا اله الا الله، محمد رسول الله" را بپذیرد». «کلمات توحید»، که معمولاً در انگلیسی شهادتین نامیده می‌شود (هیچ خدایی جز الله نیست، [و] محمد پیامبر خداست)، کلماتی هستند که یک غیرمسلمان برای مسلمان شدن باید بگوید. بنابراین، بر اساس ظاهر، اجازه شوئون به او اجازه می‌دهد که برای اسلام تبلیغ کند و گرویدن‌ها را بپذیرد. با این حال، هیچ اجازه خاصی برای کاری که اجازه شوئون به او اجازه می‌دهد انجام دهد، لازم نیست: وظیفه هر مسلمانی است که برای اسلام تبلیغ کند و هر مسلمان عاقل و بالغی می‌تواند شاهد (و بنابراین پذیرای) یک گرویدن باشد.

محتمل‌ترین توضیح برای این متن غیرمعمول این است که شوئون، با آگاهی از نیاز به فراهم کردن یک تشرف معتبر به یک سنت ارتدوکس برای نخبگان سنت‌گرا، به بن‌تونس پیشنهاد کرده بود که یک اجازه ممکن است برای او در اروپا مفید باشد، بسیار شبیه به اینکه ریور از شاربونو-لاسه خواسته بودFraternite´ des Chevaliers du divin Paraclet را احیا کند، و اینکه بن‌تونس نه می‌خواست درخواست ضمنی را بپذیرد و نه آن را صراحتاً رد کند، و بنابراین به شوئون نوعی اجازه داد که در واقع به او اجازه پذیرش افراد به علویه را نمی‌داد بلکه نوعی جایزه تسلی‌بخش بود.

اگرچه اجازه شوئون مورد مناقشه قرار گرفته است، آنچه حتی مهمتر از خود سند است، چیزی است که پشت آن قرار دارد. یک اجازه هم یک تکنیک اداری و هم یک افتخار است. به عنوان یک تکنیک اداری، راهی برای تفویض برخی از اختیارات و مسئولیت‌های یک شیخ است که به نمایندگی از شیخ اعمال می‌شود. شوئون هرگز قرار نبود به نمایندگی از العلوی عمل کند. به عنوان یک افتخار، ممکن است گواهی موفقیت باشد. از نظر تصوف جریان اصلی، موفقیت شوئون در این زمان این بود که او مرحله اول آموزش خود به عنوان یک صوفی را به پایان رسانده بود. اینکه او به سختی تمام این آموزش را به پایان رسانده بود، با مقایسه مدت زمانی که او در زاویه علوی گذرانده بود (چند ماه) و زمانی که العلوی با شیخ خود گذرانده بود (پانزده سال) مشخص می‌شود.

اگرچه بعداً در مورد اجازه شوئون تردیدهایی وجود داشت، اما در دهه ۱۹۳۰ در بازل هیچ تردیدی وجود نداشت و خود شوئون هیچ تردیدی در مورد توانایی خود برای پذیرش افراد به علویه نداشت.[110] در ابتدا او چندین نفر از سنت‌گرایان بازل را پذیرفت - از جمله بورکهارت و هارالد فون ماینبورگ، دوست بورکهارت و بعداً برادرزن بورکهارت - که همگی قبلاً مسلمان شده بودند. آنها شروع به ملاقات گهگاهی برای نماز و ذکر خاموش (دعای تکراری) با هم کردند و سپس شوئون یک جلسه هفتگی منظم برای ذکر بلند آغاز کرد که توسط بورکهارت (که بیشتر در بازل بود) در آپارتمانی که برای این منظور در یکی از مناطق کمتر شیک بازل اجاره شده بود، برگزار می‌شد، «با کمونیست‌ها در طبقه پایین و فاحشه‌ها زیر آن».[111]

طول معمول یک ذکر بلند حدود یک ساعت است که در طی آن صوفیان در یک دایره می‌نشینند یا در ردیف‌ها می‌ایستند (بسته به طریقت) و با هم دعاهای کوتاه را تکرار می‌کنند، معمولاً بالاتنه خود را با ریتم دعا حرکت می‌دهند. با این حال، جلسات ذکر بازل از ساعت ۸ شب شروع می‌شد و اغلب تا ۱ یا ۲ بامداد ادامه می‌یافت. حرکات همراه با دعاها آنقدر مشتاقانه بود که برخی از مستأجران دیگر یک بار برای شکایت از اینکه لامپ‌هایشان خاموش می‌شود و تصاویر روی دیوارهایشان می‌لرزد، بالا آمدند. در موقعیت دیگری، سقف سنت‌گرایان روی آنها فرو ریخت؛ پس از مکثی حدود سه ثانیه‌ای، بورکهارت ذکر را در میان آوار ادامه داد.[112]

مدتی بعد ساختمان محکوم و تخریب شد و جلسات ذکر برای مدت کوتاهی متوقف شد تا اینکه فون ماینبورگ یک زاویه جدید پیدا کرد، یک ساختمان کوچک دو طبقه در کنار راین، با یک اتاق بزرگ در هر طبقه. در اینجا شوئون نظم را برقرار کرد و رفتار مشتاقانه شرکت‌کنندگان را تعدیل کرد. ذکر به طول معمول‌تری کاهش یافت، شکل آن منظم شد و به شرکت‌کنندگان گفته شد که لباس‌های «سنتی» بپوشند: لباس عربی و عمامه. حتی در این مرحله اولیه، شوئون به جزئیات نحوه اجرای کارها توجه داشت.

اینکه شوئون توانست به این راحتی کنترل گروه سنت‌گرایان بازل را به دست گیرد، باید تا حدی به شخصیت او، تا حدی به اجازه‌اش و تا حدی به تجربه بورکهارت در سلا، جایی که او جمعیتی از شوئون‌ها را در زاویه حس کرده بود، مربوط باشد. عربی بورکهارت خوب بود - احتمالاً بهتر از هر غربی دیگری که از زمان آگوئلی تاکنون ذکر شده است - و همچنین درک او از اسلام و فرهنگ مراکش. علاوه بر این، شوئون زمان کمتری را با احمد العلوی گذرانده بود تا بورکهارت با شیخ خود و هم از نظر عربی و هم اسلام دانش کمتری داشت. با این حال، این شوئون بود و نه بورکهارت که به سرعت به رهبر شناخته شده گروه تبدیل شد.

در حالی که بر برادران مشتاق بازل اعتدال را تحمیل می‌کرد، شوئون همچنین به آنها دستور داد که تنها نمازهای آیینی fard (واجب) را بخوانند و نمازهای sunna (مرسوم، مستحب) را حذف کنند.[113] در حالی که بسیاری از مسلمانان در جهان اسلام عادت به حذف نمازهای سنت دارند و در حالی که آنچه به عنوان سنت

طبقه‌بندی می‌شود بنا به تعریف لازم نیست، بیشتر صوفیان در جهان اسلام مراقب هستند که اعمال سنت را هر زمان که ممکن است انجام دهند و تقریباً بی‌سابقه است که یک شیخ صوفی به کسی دستور دهد که چنین عملی را حذف کند. دستور شوئون منعکس کننده این اعتقاد بود که ذکر چیزی است که اهمیت دارد، نه نماز آیینی. ذکر وسیله‌ای برای «راه واقعاً تشرفی»، برای «اتحاد [عرفانی] با خدا» بود. شوئون در سال ۱۹۳۹ نوشت: «یک ناسازگاری خاصی بین عمل این وسیله عالی... و تکثیر نامحدود دستورات آیینی ثانویه وجود دارد که هدف آنها نجات فردی است تا **فنا** (اتحاد عرفانی) در الله. به همین دلیل است که ما... باید خود را به آنچه در مورد آیین عبادی ضروری است محدود کنیم، ضرورتی که با این حال ما آن را به رسمیت می‌شناسیم».[114]

تقریباً هیچ مسلمان سنی در جهان اسلام با این دیدگاه یا با تفسیر غیرمعمول آیه ۲۹:۴۵ قرآن که بسیاری از پیروان شوئون برای حمایت از آن استفاده می‌کنند، موافق نیست.[115] این «انحراف» از عمل استاندارد جهان اسلام اولین انحراف از بسیاری از انحرافات در طول پنجاه سال بعد بود و به نظر می‌رسد در نهایت از این اعتقاد شوئون نشأت گرفته باشد که اسلام نه چندان یک هدف در خود، بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف است، هدفی که فلسفه جاویدان یا دین جاویدان (religio perennis) است.

در این مقطع شوئون دوباره با مادلن، دختری که زمانی به اتاق زیر شیروانی لوزان او صبحانه آورده بود، ملاقات کرد. برادر مادلن جلسه‌ای بین او و شوئون در کنار دریاچه لمان، دریاچه تماشایی که شهر بر آن قرار دارد، ترتیب داد و برای مدتی این دو گهگاه ملاقات می‌کردند و گاهی در جنگل‌های خارج از لوزان قدم می‌زدند. در یک مورد شوئون رقص مادلن را تماشا کرد، یا در جنگل یا در اتاقش. و سپس، به دلایلی که شوئون توضیح نمی‌دهد، مادلن به این رابطه پایان داد.[116]

شوئون عاشق مادلن شده بود و «عشق نافرجام» او به زنی که او را به عنوان *Freundin* خود (کلمه‌ای آلمانی که به معنای واقعی کلمه «دوست زن» است اما معمولاً در کاربرد معاصر به معنای دوست‌دختر است، که در اینجا به عنوان «محبوب» ترجمه خواهد شد) از آن یاد می‌کرد، ابعاد عظیمی به خود گرفت. شوئون شعرهای متعددی برای محبوبش سرود (مجموعه‌ای از آنها را بعداً چاپ کرد)،[117] و مرتباً به کلیسایی نزدیک دریاچه‌ای که در آن ملاقات کرده بودند، می‌رفت تا دعا کند که او نظرش را در مورد او تغییر دهد.[118] او حتی استفاده از اسم اعظم را در ورد روزانه‌اش رها کرد زیرا توسط «عشق زمینی»اش منحرف شده بود.[119] شوئون از پیروانش در علویه خواست که به او در این «عشق نافرجام» بپیوندند. او اغلب می‌گفت: «هر کس مادلن را دوست نداشته باشد، از طریقت نیست!».[120]

او بعداً نوشت: «زیبایی، در واقع همه آنچه که ما دوست داریم، به بهشت تعلق دارد؛ همه آنچه خوب است از خدا می‌آید و به خدا تعلق دارد. زیبایی زمینی خوب است اگر به ما کلیدی برای عشق به خدا بدهد، اگر چارچوب دعا یا مراقبه ما باشد».[121] شوئون به وضوح احساس می‌کرد که مادلن کلید عشق به خدا را به او داده است و می‌خواست آن را با پیروانش به اشتراک بگذارد. این حادثه از اهمیت برخوردار است، زیرا زیبایی و عشق، و عشق به زنان زیبا، در تاریخ بعدی طریقت شوئون تکرار خواهد شد.

تحولات به گنون در قاهره گزارش می‌شد، هرچند مشخص نیست که آیا این گزارش‌ها شامل جزئیات فرا-اسلامی در رؤیاهای شوئون نیز می‌شد یا خیر.[122] گنون بلافاصله مشتاق شد: این پایه تشرفی برای نخبگان او بود.[123] به زودی هم او و هم ریور در پاریس (به دستور گنون) شروع به ارجاع سنت‌گرایان به شوئون کردند و علویه رشد کرد.[124] این طریقت همچنین از محفل اجتماعی سوئیسی شوئون و بورکهارت اعضایی را به دست آورد. لویی کودرون، یک سنت‌گرا در آمیان، فرانسه، به شوئون شغلی در کارخانه نساجی که مالک آن بود، داد

و دومین زاویه علوی در آمیان افتتاح شد؛ دیگری به زودی در پاریس و سپس یکی در لوزان، جایی که بورکهارت از بازل برای کار برای یک ناشر نقل مکان کرده بود، افتتاح شد. پس از اینکه شوئون شغل پردرآمدتری در تان (آلزاس) پیدا کرد، کودرون اولین مقدم شوئون برای آمیان شد. تا سال ۱۹۳۹ ذکر در زاویه بازل، که شوئون هر هفته از آلزاس به آن سفر می‌کرد، با حضور سی یا چهل سنت‌گرا برگزار می‌شد.[125] فون ماینبورگ بعدها این زمان را به عنوان «عصر طلایی»، با «شدت معنوی فوق‌العاده» توصیف کرد.

از همان ابتدا، وجود علویه تا حد زیادی مخفی بود. این در تضاد آشکار با طریقت‌های صوفی در جهان اسلام است که همیشه سازمان‌های عمومی هستند،[126] هرچند گاهی ممکن است به صورت خصوصی ملاقات کنند. به نظر می‌رسد چندین دلیل برای این رازداری وجود داشته باشد، برخی سنت‌گرا و برخی عملی. اول، همه گروه‌های دینی دیگری که تاکنون از زمان انجمن تئوسوفی مورد بحث قرار گرفته‌اند، به نوعی مخفی بودند - لژهای ماسونی، فرقه معبد، Fraternite´ des Chevaliers du divin Paraclet . رازداری بخشی از مفهوم غربی یا رازگرای تشرف است، هرچند در مفهوم صوفیانه نقشی ندارد. دوم، در Orient et Occident گنون در مورد نیاز به عمل با احتیاط برای جلوگیری از خصومت «قدرت‌های... ناشناخته» هشدار داده بود، هرچند مشخص نیست که این نگرانی تا چه حد بر تأکید شوئون بر رازداری تأثیر داشته است. سوم، اسلام وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف بود تا یک هدف در خود. هنگامی که از فون ماینبورگ - سومین نفری که به علویه شوئون پیوست - در مصاحبه‌ای در مورد رازداری سؤال شد، واکنش اولیه او تعجب بود: چگونه می‌توانست غیر از این باشد؟ اگر مردم می‌فهمیدند که آنها مسلمان شده‌اند، چه بر سر شغلشان می‌آمد؟ در واقع، او اضافه کرد، کارفرمایانش (یک شرکت بزرگ مواد شیمیایی سوئیسی) متوجه شده بودند و در نهایت هیچ اتفاق نیفتاده بود. ملاحظه دیگر در آن زمان، به گفته فون ماینبورگ، این بود که با مسلمان شدن چیز زیادی به دست نمی‌آمد - تقریباً هیچ جامعه مسلمان دیگری در آن زمان در سوئیس وجود نداشت و هیچ مسجدی که کسی بتواند مثلاً نماز جمعه بخواند، وجود نداشت.

در سال ۱۹۳۷ شوئون دومین رؤیای خود را داشت که در طی آن آگاهی از اسم اعظم به او بازگشت: «من با این یقین از خواب بیدار شدم که شیخ شده‌ام؛ احساس می‌کردم در حالی که به خیابان می‌رفتم، در حال سر خوردن هستم». کمی بعد، او به شیوه‌ای نامشخص «شش موضوع مراقبه» را «دریافت» کرد - «مرگ و زندگی»، «آرامش و عمل» و «دانش و بودن».[127] این دو رؤیا جدایی رسمی علویه شوئون از علویه الجزایری را مشخص می‌کنند: اگر شوئون شیخ بود، پس دیگر یک مقدم نبود و به جز خدا به هیچ کس پاسخگو نبود. شش موضوع مراقبه به عمل علویه شوئونی (دقیقاً به عنوان: موضوعاتی برای تمرینات مراقبه) وارد شد و جدایی را رسمی کرد: علویه شوئونی اکنون عمل متمایز خود را داشت.

در پی این رؤیاها، شوئون خود را در حال شک و تردید یافت، هم در مورد خودش و هم در مورد غرب به عنوان چارچوب مناسب برای فعالیت‌هایش.[128] این تردیدها به خوبی برای پیروان شوئون شناخته شد،[129] اما شوئون بر آنها غلبه کرد.

در سال ۱۹۳۸ شوئون برای اولین بار گنون را ملاقات کرد و برای این منظور به قاهره سفر کرد. به جز اینکه گفت تقریباً هر روز به دیدار گنون می‌رفت و گفتگوی او را تا حدودی ناامیدکننده یافت، شوئون در مورد این دیدار که تنها یک هفته به طول انجامید، سکوت کرده است.[130] با این حال، به نظر می‌رسد گنون اکنون متقاعد شده بود که شوئون در جدا کردن خود از مستغانم حق داشته است. در سال ۱۹۳۶ گنون نگرانی جزئی خود را از اینکه شوئون خیلی سریع پیش می‌رود و خیلی زود خود را جدا کرده است، ابراز می‌کرد،[131] اما در سال

۱۹۳۸ او موافقت کرد که تغییرات از زمان مرگ العلوی «بسیار دور از رضایت‌بخش بودن هستند. همه چیز فدای تمایلات تبلیغاتی و ظاهری می‌شود که ما به هیچ وجه نمی‌توانیم آنها را تأیید کنیم».[132]

در سال ۱۹۳۹ فعالیت‌های علویه شوئون - مانند فعالیت‌های Fraternite´ des Chevaliers du divin Paraclet ریور - با شروع جنگ جهانی دوم قطع شد. شوئون درست زمانی که جنگ اعلام شد به بمبئی رسید و تقریباً بلافاصله با کشتی به اروپا بازگشت و نسخه‌ای از متن سانسکریت باگاوادگیتا را با خود حمل می‌کرد، نه برای خواندن بلکه به دلیل «قدرت برکت آن».[133] همراه سفر او، جان لوی که اخیراً خانه گنون را برای او خریده بود، در هند باقی ماند، به ارتش بریتانیا پیوست و متعاقباً به هندوئیسم گروید،[134] و به اولین مسلمان سنت‌گرای شناخته شده‌ای تبدیل شد که اسلام را ترک کرده است.

شوئون که به ارتش فرانسه بسیج شده بود، در شکست فاجعه‌بار فرانسه در سال ۱۹۴۰ بدون اینکه درگیر نبردی شود، شرکت کرد. پیروزی آلمان خطر جدیدی را برای او به همراه داشت. آلمان استان مورد مناقشه فرانسه، آلزاس، را به رایش ضمیمه کرده بود و در حال اعزام آلزاسی‌ها به ارتش آلمان بود. نه تنها مادر شوئون از آلزاس بود، بلکه پدرش نیز آلمانی بود. شوئون که نمی‌خواست در ارتش آلمان خدمت کند، از مرز سوئیس فرار کرد. همانطور که در آن زمان معمول بود، پس از ورودش توسط سوئیسی‌ها بازداشت شد. شوئون، که دوستان با نفوذی در میان پیروان سوئیسی خود داشت، برای تابعیت سوئیس (بر اساس تولدش در سوئیس) درخواست داد که در سال ۱۹۴۱ به لطف کمک ویژه ژاک-آلبر کوتات، یکی از پیروان شوئون که پسر یک بانکدار برنی و یک ستاره در حال ظهور در خدمات دیپلماتیک سوئیس بود، اعطا شد.[135] شوئون برای اینکه درخواست تابعیت خود را به خطر نیندازد، به زاویه بازل علویه دستور داد که عملیات خود را متوقف کند. اگرچه این زاویه به آرامی دوباره شروع به کار می‌کرد، بازل دیگر هرگز مرکز تصوف سنت‌گرا نبود.[136]

پیروان سوئیسی شوئون ظاهراً از نظر مالی از او مراقبت می‌کردند.[137] او آپارتمان کوچکی را در لوزان، جایی که بورکهارت و محبوب شوئون، مادلن، زندگی می‌کردند، اجاره کرد، اما شوئون متوجه شد که او اکنون ازدواج کرده است. در سال ۱۹۴۳ آنها ملاقات کردند و او نوزادش را به او نشان داد. در نتیجه این ملاقات، «کل محیط به محبوب من تبدیل شد». این تغییر دائمی بود: پس از آن، شوئون احساس می‌کرد که «به نوعی وارد بدن کیهانی محبوب شده‌ام، من در او بودم مانند در عشق مادرانه».[138]

کمی قبل از این رویداد شوئون برای مبله کردن آپارتمان جدیدش به خرید رفت. در ویترین مغازه‌ای مجسمه عتیقه‌ای از مریم باکره را دید و تحت تأثیر زیبایی آن و ناهماهنگی محیط اطرافش قرار گرفت. علی‌رغم قیمت بالای آن و فقر نسبی‌اش، شوئون مجسمه را خرید، به خانه برد و در مکانی محترم نصب کرد. مجسمه‌ها به طور کلی توسط شریعت برای مسلمانان ممنوع هستند و مجسمه‌های مریم معمولاً با کلیساهای کاتولیک مرتبط هستند؛ شوئون با توجه به این محدودیت، بعداً توضیح داد: «من همیشه در مسائل قوانین مقدس دقیق بودم، اما از سوی دیگر من بالاتر از همه بر پایه دین جاویدان (Religio Perennis) ایستاده بودم و اجازه نمی‌دادم توسط اشکالی که برای خودم نمی‌توانستند اعتباری داشته باشند، زندانی شوم - برای خودم، زیرا من به دیگری اجازه نمی‌دادم همان قوانین را زیر پا بگذارد».[139]

این بیانیه به خوبی وضعیت علویه را در پایان دهه ۱۹۳۰ خلاصه می‌کند: یک طریقت صوفی سنت‌گرا که اعضایش از اسلام و شریعت پیروی می‌کردند، اما شیخ آن به طور خصوصی بر پایه‌ای جهان‌شمول‌تر ایستاده بود و از جمله ارزشمندترین دارایی‌هایش نسخه‌ای از باگاوادگیتا و یک مجسمه از مریم باکره بود.[140] با این حال،

پیامدهای کامل خرید این مجسمه توسط شوئون، تنها بعداً روشن می‌شد، زیرا خرید شوئون با عشق مادرانه‌ای که او با دیدن نوزاد مادلن تجربه کرد، ترکیب شد. این موضوع در فصل بعدی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

فاشیسم

قبل از شروع جنگ جهانی دوم، زندگی گنون، شوئون، بورکهارت، ریور و توماس، که در مصر، سوئیس و فرانسه زندگی می‌کردند، کمتر تحت تأثیر ظهور فاشیسم در اروپا قرار گرفت. با این حال، توسعه سنت‌گرایی در ایتالیا و رومانی در پس‌زمینه‌ای سیاسی بسیار متفاوت رخ داد. رژیم‌های فاشیستی[1] در سال ۱۹۲۲ در ایتالیا (با راهپیمایی موسولینی به رم)، در سال ۱۹۳۳ در آلمان (با پیروزی انتخاباتی هیتلر) و در سال‌های ۱۹۴۰-۴۱ در رومانی (با ورود هوریا سیما به دولت رومانی) نصب شدند. گروه‌های رازگرا در مراحل اولیه توسعه رژیم‌های فاشیستی در هر سه کشور درگیر بودند، هرچند به هیچ وجه محوری نبودند. در ایتالیا و رومانی، سنت‌گرایی به شیوه‌ای درگیر سیاست شد که در فرانسه یا سوئیس نشد.

خاستگاه حزب نازی

خاستگاه حزب نازی آلمان اولین ارتباطات بین رازگرایی و یک رژیم فاشیستی را نشان می‌دهد. در سال ۱۹۱۳ فون سبوتندورف، یک رازگرای نئوصوفی با اصالت آلمانی و تابعیت عثمانی، پس از تقریباً یک ربع قرن در ترکیه به آلمان بازگشت، به این امید که در میان آلمانی‌های مادی‌گرا «کلید تحقق معنوی» را که فکر می‌کرد یافته است و آنها به شدت به آن نیاز داشتند، گسترش دهد.

فون سبوتندورف از استقبالی که از او شد، ناامید شد. پس از امتحان کردن گروه‌های مختلف رازگرا و روح‌گرا به عنوان وسایل احتمالی برای گسترش پیامش، با دلسردی کناره‌گیری کرد. او به دلیل تابعیت عثمانی و زخمی که در جنگ بالکان در سال ۱۹۱۲ در حین جنگ برای عثمانی‌ها برداشته بود، از خدمت سربازی در طول جنگ جهانی اول معاف شد و سال‌های اولیه جنگ را نسبتاً بی‌هدف گذراند و تنها یک پیرو به دست آورد - یک کارگر جوان که به خواهرزن باردارش که در حین پیاده‌روی در کوهستان دچار درد زایمان شده بود، کمک کرده بود. با این حال، در سال ۱۹۱۶، در حین بازدید از وکیلش، یک آگهی روزنامه را دید که با خط رونی تصویرسازی شده بود و گروهی ناشناخته در آن زمان، یعنی (*Germanen-Orden*) را تبلیغ می‌کرد. فون سبوتندورف که همیشه امیدوار بود، با رهبران گروه تماس گرفت و با خوشحالی فکر کرد که سرانجام وسیله مناسبی برای برنامه‌های معنوی خود یافته است. به او توضیح داده شد که این فرقه برای تولد دوباره درونی آلمانی‌ها و علیه یهودیان و نفوذ آنها کار می‌کند؛ فون سبوتندورف پاسخ داد که کمک خواهد کرد، زیرا «شما در آلمان فاقد وحدت ایمان هستید. بنابراین اگر می‌خواهید به چیزی دست یابید، باید وحدت دیگری، یعنی وحدت نژاد، را به وجود آورید».[2]

اینکه *Germanen-Orden* در مورد کلید تحقق معنوی فون سبوتندورف چه فکری می‌کرد، مشخص نیست. *Germanen-Orden* ارتباط سستی با (*Hoher Armanen-Orden*)، یک گروه رازگرا که از تئوسوفی و ماسونری الهام گرفته بود، داشت. *Hoher Armanen-Orden* ادعای نسب از تمپلارها، که زمانی

مورد علاقه گنون بودند، داشت و مایل به تأسیس مجدد علم خط رونی و پرستش ووتان و همچنین یک امپراتوری با سلطه آریایی بود که به طور سست بر اساس شوالیه‌های توتونی بنا شده بود. با این حال، علایق *Germanen-Orden* عمدتاً نژادی بود،[3] و محتمل است که رهبران آن بیشتر به پیشنهاد فون سبوتندورف برای کمک با وقت و - بدون شک حتی خوشایندتر - پولش علاقه‌مند بودند تا به کلید تحقق معنوی او.

فون سبوتندورف به عنوان *Ordensmeister* (استاد محلی فرقه) در مونیخ، باواریا، منصوب شد، جایی که *Germanen-Orden* تحت نام (*Thulegesellschaft*) فعالیت می‌کرد. فون سبوتندورف برای اعضای *Thulegesellschaft* در مورد «طالع‌بینی، نمادگرایی و دانش رونی» سخنرانی کرد و یک نشریه به نام (*Die Runen*) تأسیس کرد. با این حال، رهبری Germanen-Orden ناامید شد و خواستار اقدامی با ماهیت سیاسی‌تر شد، بنابراین فون سبوتندورف یک روزنامه هفتگی محلی به نام (*Münchner Beobachter*) را خریداری کرد. پس از تغییر عنوان آن به (*Münchner Beobachter und Sportblatt*) به امید بهبود تیراژ، او شروع به ویرایش آن در راستای خطوط مورد نظر کرد. در این مقطع فون سبوتندورف با تعجب تأمل کرد که او، که هرگز نمی‌خواست درگیر سیاست شود و به «حقوق بشر همه انسان‌ها» اعتقاد داشت، چگونه سر از ویرایش یک روزنامه سیاسی ضدیهودی درآورده است.[4] فون سبوتندورف همچنین به یک روزنامه‌نگار ورزشی عضو Thulegesellschaft به نام کارل هارر دستور داد تا یک گروه سیاسی با هدف کارگران عادی تأسیس کند. این گروه که در ابتدا (*Deutsche Arbeiterverein*) نام داشت، به زودی به (*Deutsche Arbeiterpartei*) تغییر نام داد.[5]

فون سبوتندورف پس از فروپاشی جمهوری شوروی کوتاه‌مدت باواریا، Thulegesellschaft را ترک کرد. در طول یک درگیری مسلحانه کوتاه در سال ۱۹۱۹ بین رژیم شوروی باواریا و مخالفانش، که در آن یک گروه از Thulegesellschaft نقش مهمی ایفا کرد، ده گروگان توسط دولت شوروی باواریا تیرباران شدند که هفت نفر از آنها اعضای Thulegesellschaft بودند. شوراهای باواریا به نوعی به لیست اعضای Thulegesellschaft دست یافته بودند؛ برای این - و برای انتخاب متعاقب گروگان‌ها و در نتیجه برای مرگ آنها - فون سبوتندورف توسط دیگران و توسط خودش سرزنش شد. بر این اساس او مونیخ را ترک کرد، ابتدا به فرایبورگ، سپس کوه‌های هارتس و سپس در سال ۱۹۲۲ به ترکیه رفت.[6]

همانطور که به خوبی شناخته شده است، در سال ۱۹۱۹ آدولف هیتلر بهDeutsche Arbeiterpartei پیوست و در سال ۱۹۲۰ روزنامه‌نگار ورزشی هارر را کنار زد و کنترل خود را برقرار کرد. او بعداً صفت «ناسیونال سوسیالیست» را به نام اضافه کرد و آن را به Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei یا به اختصار حزب نازی تبدیل کرد. Mu¨nchner Beobachter und Sportblatt به (*Völkische Beobachter*) تغییر نام داد و متعاقباً به معادل نازی Pravda تبدیل شد. با این حال، هیچ اثری از آموزه‌های فون سبوتندورف در حزب نازی یافت نمی‌شود؛ خود هیتلر هیچ همدلی با رازگرایی از هر نوعی نداشت. علاقه جزئی او به ووتان و زمان‌های توتونی صرفاً از واگنر نشأت می‌گرفت.[7]

فون سبوتندورف نقش دیگری در رویدادهایی که به پیروزی نازی‌ها در سال ۱۹۳۳ منجر شد، ایفا نکرد. با این حال، او در سال ۱۹۳۳ به آلمان بازگشت و (*Bevor Hitler kam: Urkundlichen aus der Frühzeit der nationalsozialistischen Bewegung*) را منتشر کرد و نقش خود را در رویدادهای ۱۹۱۸ و ۱۹۱۹ یادآوری کرد.[8] چاپ اول این کتاب به خوبی فروش رفت، اما به اطلاع هیتلر رسید که - جای تعجب

نیست - مشتاق نبود. چاپ دوم مصادره شد و خود فون سبوتندورف دستگیر و به یک اردوگاه کار اجباری فرستاده شد.[9]

فون سبوتندورف آشکارا از روزهای مونیخ خود، حسن نیت‌هایی در مکان‌های مهم حفظ کرده بود. او از اردوگاه کار اجباری آزاد شد و اجازه یافت به ترکیه بازگردد، جایی که حتی به صورت پرداخت‌های گاه به گاه از اطلاعات نظامی آلمان برای خدمات ارائه شده، مستمری کوچکی دریافت می‌کرد. هربرت ریتلینگر، افسر اطلاعاتی آلمان که در طول جنگ جهانی دوم مسئولیت فون سبوتندورف را بر عهده گرفت، بعداً نوشت که «به عنوان یک مأمور، او یک فاجعه [eine Null] بود». با وجود این، ریتلینگر پرداخت‌های گاه به گاه به فون سبوتندورف را به یک حقوق نگهدارنده نسبتاً سخاوتمندانه تبدیل کرد، تا حدی برای اطمینان از وفاداری و تا حدی به این دلیل که برای این مرد عجیب و غریب که تا آن زمان بی‌پول شده بود و تاریخش را نمی‌دانست، که تظاهر به اشتیاق به آرمان نازی و تحسین اس‌اس می‌کرد اما در واقع به نظر می‌رسید علاقه چندانی به هیچ یک ندارد و بسیار ترجیح می‌داد در مورد تبتی‌ها صحبت کند، احساس ترحم می‌کرد.[10]

کمی پس از شکست آلمان در سال ۱۹۴۵، جسد فون سبوتندورف در حالی که در بسفر شناور بود، پیدا شد، احتمالاً در نتیجه خودکشی.[11]

فون سبوتندورف هیچ مسئولیتی در قبال حزب نازی ندارد. اگر deutsche Arbeiterpartei که فون سبوتندورف در ابتدا کنترل می‌کرد وجود نداشت، هیتلر حزب دیگری را به دست می‌گرفت و اگر Mu¨nchner Beobachter und Sportblatt وجود نداشت، هیتلر روزنامه دیگری پیدا یا تأسیس می‌کرد. حتی شاید بتوان به اعتراضات گاه به گاه فون سبوتندورف مبنی بر اینکه او به خصوص سیاسی یا ضدیهودی نبود، باور کرد، زیرا این اعتراضات مدت‌ها قبل از اینکه به نفع او باشند، مطرح می‌شدند. نیاز به ساده‌لوحی سیاسی فوق‌العاده‌ای بود تا تصور شود که Germanen-Orden می‌تواند برای تبلیغ یک کلید برای تحقق معنوی استفاده شود. با این حال، فون سبوتندورف تنها کسی نبود که تلاش کرد سازمان‌های سیاسی ناسیونالیستی و راست‌گرا را به اهداف معنوی خود معطوف کند، همانطور که خواهیم دید.

اولاً، موسولینی و اس‌اس

تلاش مشابهی، ابتدا در ایتالیا و سپس در آلمان، توسط یولیوس اولاً انجام شد. نام اولاً بعدها توسط بسیاری با نام خود گنون به عنوان یکی از بنیانگذاران سنت‌گرایی پیوند خورد و اولاً مسلماً مهمترین همکار گنون بود، در نهایت مهمتر از کوماراسوامی. سنت‌گرایی اولاً، مانند سنت‌گرایی کوماراسوامی، تأثیر تأثیرات فکری اولیه او را نشان می‌دهد، فقط بیشتر. در حالی که کوماراسوامی عمدتاً سنت‌گرایی را پر و بال داد، اولاً آن را در جهت‌های جدیدی برد.[12]

اولاً در حدود سال ۱۹۲۷ توسط آرتورو رگینی، یک ریاضی‌دان و ماسون ایتالیایی که مکاتبه‌کننده گنون بود، با سنت‌گرایی آشنا شد. اولاً و رگینی در آن زمان در حال تولید یک مجله تا حدودی رازگرا به نام ??? (*Ur*) بودند. اولاً قبلاً Introduction ge´ne´rale گنون را می‌شناخت اما چندان تحت تأثیر آن قرار نگرفته بود. تا حدود سال ۱۹۳۰، زمانی که اولاً و رگینی دیگر با هم صحبت نمی‌کردند، نبود که اولاً به اهمیت کار گنون، که بعدها او را «استاد بی‌بدیل دوران ما» توصیف کرد، پی برد.[13]

مهمترین اثر سنت‌گرای اولاً، (*Rivolta contro il mondo moderno*). (۱۹۳۴) بود،[14] که به همراه Crise du monde moderne گنون، الهام‌بخش عنوان این کتاب است. تفاوت بین دو عنوان، کلید تفاوت

بین دو نویسنده است: در حالی که گنون عمدتاً مایل به توضیح بحرانی بود که می‌دید، اولاً به شدت از آنچه رنه دومال، همفکر سوررئالیست سنت‌گرایی، «آن قانونی... که لزوماً آنچه را که در ما از انسان است به سوی شورش سوق می‌دهد» نامیده بود، آگاه بود. دومال و اولاً به عنوان نقاشان آوانگارد علاقه‌مند به فلسفه - اسپینوزا در مورد دومال، نیچه در مورد اولاً - وجه مشترکی داشتند. همانطور که دومال با تتراکلرید کربن آزمایش می‌کرد، اولاً نیز با اتر آزمایش می‌کرد.[15]

حرفه اولاً به عنوان یک نقاش آوانگارد (با ناخن‌های رنگ بنفش) پس از جنگ جهانی اول آغاز شد که در طی آن او به عنوان افسر توپخانه در جنگ شرکت کرده بود. او آشکارا درآمد خصوصی کافی داشت، زیرا به نظر نمی‌رسد هرگز مجبور به پذیرش هیچ نوع شغلی شده باشد. پس از جنگ او به مجله دادائیستی (*Revue bleu*) مقاله می‌داد و دو نمایشگاه دادائیستی - اولین در ایتالیا، دومین در برلین - برپا کرد. او همچنین دو کتاب دادائیستی نوشت که در سال ۱۹۲۰ در سوئیس توسط دادائیست برجسته، تریستان تزارا، منتشر شد. یکی شاعرانه و نظری بود (Arte astratta [Abstract Art]) و دیگری صرفاً شاعرانه (La parole obscure du paysage inte´rieur [The Obscure Speech of the Interior Landscape]).[16] مانند آگوئلی قبل از او، اولاً نیز شروع به علاقه به تئوسوفی کرد و مانند آگوئلی، سرانجام نقاشی را برای pursuits معنوی رها کرد. با این حال، برخلاف آگوئلی، اولاً هرگز دوباره شروع به نقاشی نکرد و به عنوان یک نقاش، به جز برای مورخان هنر علاقه‌مند به دادائیسم، کمتر شناخته شده است.

اولاً ابتدا به لیگ مستقل تئوسوفی پیوست که در ایتالیا توسط رگینی و دچیو کالواری تأسیس شده بود. از طریق این لیگ و از طریق کالواری، اولاً دین شرقی را کشف کرد.[17] از طریق رگینی او با باطن‌گرایی غربی از تقریباً هر نوعی روبرو شد. علایق رگینی متنوع بود، از جمله - علاوه بر ماسونری - فیثاغورس، کاتارها، پاگانیسم رومی و جادو.[18] همه اینها و بیشتر در صفحات Ur یافت می‌شد که رگینی برای آن می‌نوشت و اولاً برای عمر کوتاه آن (۱۹۲۷-۲۹) آن را ویرایش می‌کرد. علاوه بر حمل ترجمه‌هایی از متون تانتریک، بودایی و هرمسی، Ur در جهت جدیدی حرکت کرد، یعنی نئو-پاگانیسم، و ترجمه‌ای از یک آیین میترایی را منتشر کرد.[19] پاگانیسم رومی همچنین مورد علاقه یکی دیگر از تحسین‌کنندگان سنت‌گرای گنون بود که اولاً با او در تماس بود، یعنی گیدو دو جورجو.

اولاًی این دوره در یک اثر داستانی، (*Amo, dunque sono*). (۱۹۲۷) اثر سیبیلا آلرامو جاودانه شد که او را در سال ۱۹۲۵ ملاقات کرده بود و معشوقه او بود، اگرچه او بیست و دو سال از او جوانتر بود. اولاً اساس شخصیت برونو تلگرا، یک جادوگر ساکن یک قلعه قدیمی در کالابریا است.[20] با توجه به حرفه سیاسی بعدی اولاً، جالب است توجه داشته باشیم که آلرامو - یک فمینیست مشهور به خاطر عاشقان بسیارش و دوست ماکسیم گورکی، آگوست رودن و گیوم آپولینر - همچنین یک کمونیست مادام‌العمر بود.[21]

همانطور که اولاً بعداً توضیح داد، دو فیلسوف غیر از گنون برای سنت‌گرایی که او در Rivolta contro il mondo moderno توسعه داد، اهمیت داشتند. اینها فریدریش نیچه و یوهان یاکوب باخوفن بودند. از اولی اولاً **ابر انسان** نیچه‌ای (Übermensch) را گرفت و از دومی یک گونه‌شناسی دوتایی کمتر شناخته شده از تمدن‌های **اورانی** (آسمانی) و **تلوریک** (زمینی).[22]

آنچه در ابتدا بیشتر برای اولاً در آثار نیچه جذاب بود، حتی در نوجوانی، حملات او به ارزش‌های بورژوایی مسیحی بود - مناسب برای یک دادائیست آینده، زیرا دادا برای شوکه کردن بورژوازی به وجود آمد. آنچه بیشتر مورد علاقه اولاً بود، ابر انسان، «فرد مطلق» بود، علاقه‌ای که در اولین اثر پس از دادای او، (*Teoria*

(*Teoria dell’individuo assoluto*)، که او در سال ۱۹۲۴ نوشت، منعکس شده است. در این مقطع اولاً نقاشی را رها کرده بود و آشکارا به امکان یک حرفه در فلسفه جریان اصلی فکر می‌کرد، زیرا او *Teoria dell’individuo assoluto* را «با دستگاه علمی لازم و به زبان آکادمیک مناسب» نوشت. با این حال، او نتوانست ناشری برای کتاب پیدا کند،[23] و به نظر می‌رسد در این مقطع هر ایده‌ای از یک حرفه آکادمیک را رها کرده باشد، همانطور که گنون پس از رد رساله دکترایش این کار را کرد. اگرچه کتاب در واقع بعداً، در سال ۱۹۲۷، منتشر شد،[24] اما تا آن زمان علایق اولاً تغییر کرده بود. علی‌رغم از دست دادن علاقه‌اش به دنیای آکادمیک، بیشتر آثار بعدی اولاً از نظر سبک، پاورقی‌نویسی و کیفیت منابع به استانداردهای علمی عادی نزدیک‌تر از آثار گنون بودند.

باخوفن، فیلسوف دیگر اولاً، استاد حقوق روم در دانشگاه بازل و یک فیلسوف اولیه تاریخ بود. او به عوامل فرهنگی‌ای که معتقد بود به اندازه عوامل سیاسی و اقتصادی در تعیین هم تاریخ و هم نظام‌های حقوقی مهم هستند، علاقه‌مند بود و بر اساس مطالعه اساطیر باستان، یک نظریه تکاملی از تاریخ بشر را توسعه داد. به گفته باخوفن، جامعه بشری از تمدن‌های اولیه، مادرسالار، «پست و شهوانی» به تمدن‌های «از نظر معنوی پاک» پدرسالار (مانند تمدن خودش) پیشرفت کرده بود.[25] این گونه‌شناسی نه تنها اساس جفت تلوریک/اورانی اولاً، بلکه اساس جفت آپولونی/دیونیسی نیچه نیز بود. جالب اینجاست که ارتباط نیچه با باخوفن از طریق یاکوب بورکهارت، مورخ بازل که همکار شوئون از او نسب می‌برد و نیچه او را بسیار تحسین می‌کرد، بود. باخوفن همچنین مورد قدردانی انسان‌شناسان اواخر قرن نوزدهم و فردریش انگلس (که در حین بحث در مورد منشأ خانواده از او نقل قول می‌کند) بود، اما تا سال ۱۹۰۰ تز بنیادین او مبنی بر مادرسالاری به عنوان شکل اصلی جامعه بشری بی‌اعتبار شده بود و آثار او از آن زمان تا حد زیادی فراموش شده است.[26]

اولاً به عنوان یک سنت‌گرا، البته تز تکاملی باخوفن را معکوس کرد. اگرچه در تئوری، ویژگی‌های تلوریک (زنانه) و اورانی (مردانه) برای اولاً یک جفت پویا از اضداد هستند، اما در عمل او زوال از اورانی به تلوریک را مطرح می‌کند. او به عنوان یک نیچه‌ای، بر عمل تأکید می‌کرد که آن را یک کیفیت اورانی می‌دید که در اصطلاحات هندو با کاست kshatriya یا جنگجو مرتبط بود. گنون، در Autorite´ spirituelle et pouvoir temporel (۱۹۲۹)، معتقد بود که در دولت سنتی اولیه، اقتدار معنوی بر اقتدار دنیوی برتر بود، یعنی برهمن بر کشاتریا برتر بود.[27] با این حال، اولاً از تابع کردن عمل به این شیوه امتناع کرد. او در عوض معتقد بود که کاست‌های برهمن و کشاتریا در اصل یکی بودند و تنها در طول زوال از سنت اولیه از هم جدا شدند. این زوال، به گفته اولاً، «تقدس‌زدایی از وجود: ابتدا فردگرایی و عقل‌گرایی، سپس جمع‌گرایی، مادی‌گرایی و مکانیسم، و سرانجام باز شدن به نیروهایی که نه به آنچه بالاتر از انسان است بلکه به آنچه پایین‌تر از اوست تعلق دارند» را تولید کرد. همزمان، آنچه اولاً «قانون پسرفت کاست‌ها» می‌نامید، عمل کرد و قدرت از کاست روحانی و نظامی به کاست بازرگان (مانند دموکراسی‌های بورژوایی) و سرانجام به کاست رعیت (پرولتاریا)، مانند اتحاد جماهیر شوروی، منتقل شد. کاست مقدس اولیه، اورانی و پیش از مسیحیت بود؛ کاتولیسیسم، با مفهوم ادعایی غیرسنتی خود از یک خدای شخصی، تلوریک و مشخصه مدرنیته بود.[28]

تحلیل اولاً از مدرنیته، به طور قابل تشخیصی، گونه‌ای از فلسفه تثبیت‌شده سنت‌گرا است. جایی که اولاً بیشترین تفاوت را با گنون دارد، در تجویز اوست. برای گنون، تحول فرد از طریق تشرف، وسیله تحول کل غرب از طریق نفوذ نخبگان بود. اولاً هرگز در مورد تجویز خود صریح نبود، شاید عمداً، اما خواستار خودشکوفایی از طریق ادغام مجدد انسان در یک حالت مرکزیت به عنوان فرد مطلق بود که این امر باید از طریق عمل اورانی به دست آید.[29] این دستورالعمل به شیوه‌های مختلفی تفسیر شده است.

با این حال، اگر از اقدامات خود اولاً قضاوت کنیم، تحول فرد قرار بود نه چندان وسیله بلکه نتیجه تحول جامعه باشد. اگرچه حتی در پایان عمرش اولاً در مورد وسیله خودشکوفایی فردی نامطمئن بود، دیدگاه‌های او در مورد تحول جامعه به نظر می‌رسد از همان ابتدا مشخص بوده است. این دیدگاه‌ها در دهه ۱۹۲۰، در تعامل او با رژیم فاشیستی که بر ایتالیا حکومت می‌کرد، آشکار است. در این تعامل، اولاً از نمونه رگینی پیروی کرد که به آموزش معنوی نخبگان سیاسی جدید امیدوار بود.[30]

اولاً نوشت که در اواخر دهه ۱۹۲۰ با موسولینی همدلی می‌کرد، همانطور که با هر کسی که با رژیم دموکراتیک پس از جنگ جهانی اول و چپ سیاسی مخالف بود، همدلی می‌کرد، هرچند از خاستگاه مشکوک پیراهن‌سیاه‌ها و همچنین از ناسیونالیسم فاشیست‌ها بدش می‌آمد. با این حال، او «خاستگاه سوسیالیستی و پرولتری» موسولینی را زمانی که موسولینی از «آرمان دولت و امپراتوری روم» و از «به وجود آوردن نوع جدیدی از ایتالیایی، منضبط، مردانه و مبارز» صحبت کرد، بخشید.[31] برای «نوع جدیدی از ایتالیایی» می‌توان «فرد مطلق» و برای «مردانه» می‌توان «اورانی» خواند.

اولین فعالیت شناخته شده اولاً پس از تبدیل شدن به یک سنت‌گرا، تلاش برای هدایت جامعه فاشیستی به سمت سنت‌گرایی بود. این یک ابتکار کمتر پوچ از دخالت فون سبوتندورف با Germanen-Orden بود، اما اولاًی مسن‌تر بعدها اعتراف کرد که این نشان‌دهنده فقدان حس تاکتیکی، در واقع، عقل سلیم بود.[32]

در سال ۱۹۲۹ Ur پس از یک مشاجره بین اولاً و رگینی - اولاً رگینی را متهم کرده بود که سعی در سوءاستفاده از Ur برای اهداف ماسونی دارد و رگینی اولاً را متهم کرده بود که ایده‌های او را برای (*Imperialismo pagano*) خود که اولاً در سال ۱۹۲۸ منتشر کرده بود و بعداً مورد بحث قرار می‌گیرد، دزدیده است - انتشار خود را متوقف کرد.[33] هر دو شکایت موجه بودند.[34] در سال ۱۹۳۰ اولاً مجله جدیدی به نام (*La Torre*) با عنوان فرعی «مقاله‌ای برای بیان‌های مختلف یک سنت واحد» راه‌اندازی کرد. از برخی جهات، این مجله شبیه Etudes traditionnelles بود. رگینی شرکت نکرد، اما همکار اصلی اولاً به گنون نزدیک‌تر از رگینی بود: گیدو دو جورجو، که مدتی را با صوفیان در تونس گذرانده بود.[35] از جهات دیگر، La Torre اولاً به طور ریشه‌ای با مجله گنون متفاوت بود. در اولین شماره La Torre -که اولاً گفت «نه پناهگاهی برای فرار کم و بیش عرفانی، بلکه یک پست مقاومت، مبارزه و رئالیسم برتر است» - اولاً خواستار ورود سنت به همه عرصه‌های زندگی شد. او اعلام کرد: «تا آنجا که فاشیسم از این اصول [سنت‌گرا] پیروی و دفاع می‌کند، به همان اندازه می‌توانیم خود را فاشیست بدانیم. همین و بس». در شماره بعدی، اولاً پا را فراتر گذاشت و خواستار «یک فاشیسم رادیکال‌تر، جسورتر، یک فاشیسم واقعاً مطلق، ساخته شده از نیروی خالص، غیرقابل دسترس برای مصالحه» شد[36] - یعنی یک فاشیسم بیشتر در راستای دیدگاه‌های خود اولاً. مصالحه‌ای که اولاً بیشترین تأسف را از آن داشت و احساس می‌کرد فاشیسم ایتالیایی انجام داده است، با بورژوازی بود.

این اولین باری نبود که اولاً تلاش می‌کرد در گفتمان فاشیستی شرکت کند. تلاش قبلی او در سال ۱۹۲۶ یا ۱۹۲۷ بود، قبل از اینکه دیدگاه‌های خود را تحت تأثیر سنت‌گرایی اصلاح کند. در مجموعه‌ای از مقالات در (*Critica Fascista*)، یکی از مجلات فکری‌تر حزب فاشیست، اولاً استدلال کرد که پاگانیسم رومی به جای مسیحیت، اساس مناسبی برای فاشیسم است. این دیدگاهی بود که واتیکان و بسیاری دیگر به شدت با آن مخالفت کردند، زیرا در یک نشریه نیمه‌رسمی ظاهر شده بود، و اولاً به زودی از صفحات *Critica Fascista* حذف شد. او که دلسرد نشده بود، سپس (*Imperialismo pagano. Il fascismo dinnanzi al*

pericolo euro-cristiano) را نوشت، کتابی ۱۶۰ صفحه‌ای که استدلال او را حتی فراتر برد. اولاً اکنون توصیه می‌کرد که کلیسای کاتولیک از تمام اختیارات خود محروم و تابع دولت فاشیستی شود. Imperialismo pagano ، برخلاف مقالات اولاً در Critica Fascista ، هیچ دلالتی بر تأیید رسمی نداشت و زمانی که در سال ۱۹۲۸ ظاهر شد، با علاقه کمی روبرو شد.[37] در سال ۱۹۲۹ موسولینی یک کنکوردات با کلیسای کاتولیک امضا کرد.

حزب فاشیست از پیشنهادهای سنت‌گرای اولاً در سال ۱۹۳۰ حتی با استقبال کمتری نسبت به پیشنهادهای پاگان او در سال ۱۹۲۸ روبرو شد. اولین شماره La Torre با محکومیت در مطبوعات تثبیت‌شده فاشیست، تهدید به مرگ اولاً و پیشنهادی از سوی پلیس مبنی بر اینکه ایده خوبی است که انتشار را به حالت تعلیق درآورد، روبرو شد. اولاً این پیشنهاد را نادیده گرفت، اما پس از شماره پنجم - شماره‌ای که در آن خواستار «یک فاشیسم رادیکال‌تر، جسورتر» شده بود - پلیس چاپخانه‌داران اولاً را از تولید نسخه‌های بیشتری از La Torre منع کرد. اولاً به وزارت کشور استیناف کرد، اما وزارتخانه از کمک خودداری کرد و La Torre انتشار خود را متوقف کرد.[38]

اولاً برای مدت کوتاهی از سیاست کناره‌گیری کرد و شروع به کار بر روی آنچه او اولین کتاب سنت‌گرای خود توصیف می‌کند، یعنی (*La tradizione ermetica*) (۱۹۳۱) کرد.[39] دو جورجو، که اولاً او را به عنوان یک فرد مبتلا به افسردگی-شیدایی توصیف کرد، به طور دائم‌تر به یک کلیسای ویران در آلپ بازنشسته شد و بیشتر بقیه عمر خود را در آنجا گذراند. او بخش زیادی از جنگ جهانی دوم را در آنجا گذراند و روی (*La Tradizione romana*) کار کرد، کتابی که در آن تلاش کرد دین رومی را با مسیحیت، ودانتا و جنبه‌هایی از اسلام آشتی دهد. این کتاب هنوز زمانی که در سال ۱۹۵۹ دو جورجو خود را به دار آویخت، منتشر نشده بود. این کتاب پس از مرگ او در سال ۱۹۷۳ منتشر شد.[40]

در سال ۱۹۳۲ اولاً اثر سنت‌گرای دیگری را منتشر کرد، "(*Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo. Analisi critica delle principali correnti moderne verso il "sovrannaturale"* ").[41] این کتاب بر اساس دو کتاب ضدر ازگرای گنون - The´osophisme و Erreur spirite -بود، اما حمله گنون به تئوسوفی را به آنتروپوسوفی رودولف اشتاینر نیز گسترش داد و همچنین حمله گنون به دیگر گروه‌های «پاد-تشرفی» را به کریشنامورتی گسترش داد. اولاً همچنین بخش جدیدی را اضافه کرد که در آن به روانکاوی فرویدی حمله کرد، که آن را یک واژگونگی می‌دید که به دروغ «پایه زیر-شخصی و غیرعقلانی وجود انسان» را ممتاز می‌کرد.[42] اینکه فرویدیسم را به سختی می‌توان فراطبیعی توصیف کرد، شاید به همین دلیل است که در چاپ بعدی (۱۹۴۹)، «فراطبیعی» به «فراحسی» (sovrasensibile) در عنوان فرعی تغییر یافت.

Maschera e volto dello spiritualismo برای برخورد اولاً با آنچه ما رازگرایی می‌نامیم، جالب‌تر است - او در واقع *occultismo* را به عنوان «وسواس زبان مبهم» تعریف کرد. این یک تعریف بسیار محدودتر از تعریف گنون است. اولاً بین دو شکل از جادو تمایز قائل شد، یکی که او آن را «منحط» می‌نامید و آن را محکوم می‌کرد، و دیگری که آن را محکوم نمی‌کرد - زیرا، منصفانه است نتیجه بگیریم، او خود آن را تمرین می‌کرد. جادوی «منحط»، به گفته اولاً، با «تشریفات‌گرایی» بیش از حد و با «استفاده از آیین‌ها و فرمول‌ها با یک عینیت‌بخشی تقریباً رئالیستی از موجودات و قدرت‌ها» مشخص می‌شد.[43]

مسئله عمل معنوی شخصی اولاً به اندازه عمل گنون مهم نیست، زیرا عمل گنون نمونه‌ای برای دیگر سنت‌گرایان بود در حالی که عمل اولاً اینطور نبود. با این حال، هنوز هم مورد علاقه است. این عمل تقریباً به طور قطع شامل عناصر هرمسی بود که احتمالاً عمدتاً همان چیزی است که اولاً با جادوی «منحط» در تضاد قرار می‌داد. عمل هرمسی که بیشتر مورد علاقه اولاً بود، کیمیاگری بود که به گفته او، نه مرحله «کودکانه» شیمی بود که اغلب با آن اشتباه گرفته می‌شد، بلکه «یک علم تشرفی بود که تحت یک پوشش متالورژیکی-شیمیایی توضیح داده شده بود».[44] این تفسیر از کیمیاگری بعدها توسط نویسنده برزیلی پرخواننده پائولو کوئیلو در رمانش Alquimista رایج شد.[45]

به کیمیاگری تقریباً به طور قطع می‌توان نوعی نئو-پاگانیسم و همچنین جادوی جنسی (تکنیک‌های مدیریت حالات ناشی از آمیزش جنسی به منظور دستکاری انرژی‌های مختلف) را اضافه کرد. قبل از تبدیل شدن به یک سنت‌گرا، اولاً یک گروه مخفی را در اطراف مجله Ur رهبری می‌کرد که از دوازده تا پانزده نفر تشکیل شده بود. اینها شامل ماریا دو ناگلوفسکا، یک رمان‌نویس با اصالت روسی و لهستانی-یهودی بود که بعدها به پاریس نقل مکان کرد و در آنجا در دهه ۱۹۳۰ یک گروه رازگرا را رهبری کرد و به خاطر تمرین جادوی جنسی‌اش شناخته شد.[46] بنابراین به نظر محتمل می‌رسد که عمل خود اولاً (حداقل قبل از پایان جنگ جهانی دوم) شامل جادوی جنسی بوده است.[47] علاوه بر این، عجیب خواهد بود اگر نویسنده Imperialismo pagano هرگز در هیچ عمل پاگانی درگیر نشده باشد، هرچند بعدها پاگانیسم رومی را به عنوان یک «واقعیت صرفاً سیاسی و حقوقی، با پوششی از اعمال و کیش‌های خرافی» رد کرد.[48]

در سال ۱۹۶۷، در اواخر عمر اولاً، یک سنت‌گرای مسلمان فرانسوی به نام هانری هارتونگ (که بعداً مورد بحث قرار می‌گیرد)، که به سوال بی‌پاسخ عمل خود اولاً علاقه‌مند بود، از اولاً پرسید که چگونه معتقد است خودشکوفایی به دست می‌آید. اولاً پاسخ داد که تشرف یک امکان است، «اما کدام، و تحت چه شرایطی؟»[49] در جای دیگر او اشاره کرد که معتقد است راه شخصی گنون «چیز بسیار کمی» به افرادی که «نمی‌خواهند خود را به مسلمانان و شرقی‌ها تبدیل کنند» ارائه می‌دهد،[50] چیزی که اولاً آشکارا نمی‌خواست انجام دهد. در این او خود را از رشته اصلی عمل معنوی سنت‌گرا جدا کرد. در گفتگو با هارتونگ، او شش عمل را به عنوان جایگزین برای تشرف فهرست کرد: یادگیری، وفاداری (تعریف شده به عنوان «بی‌طرفی درونی، متضاد ریاکاری»)، کناره‌گیری، «انرژی مردانه»، «تجسم نمادین» و «تمرکز درونی».[51] ما می‌توانیم با اطمینان فرض کنیم که در مقطعی از زندگی‌اش اولاً همه اینها را امتحان کرده بود.

اهمیت اولاً نه چندان در عمل معنوی شخصی او بلکه در نوشته‌ها و فعالیت‌های سیاسی او نهفته است. در سال ۱۹۳۳ او به تلاش محکوم به شکست خود برای هدایت فاشیسم ایتالیایی در راستای خطوط سنت‌گرا بازگشت، زمانی که به او صفحه‌ای در مورد «مسائل معنوی در اخلاق فاشیستی» برای ویرایش در روزنامه بزرگ فاشیستی، (*Regime Fascista*)، داده شد که توسط یکی از معدود فاشیست‌های قدیمی ویرایش می‌شد که به نظر اولاً، در برابر تمایل عمومی به چاپلوسی در برابر موسولینی مقاومت کرده بود. تقریباً هر روز تا سقوط رژیم فاشیستی در سال ۱۹۴۳، یک همکار انتخاب شده توسط اولاً - گاهی خود گنون - از صفحه اولاً با مردم ایتالیا صحبت می‌کرد. با این حال، واکنش، زمانی که وجود داشت، عموماً منفی بود و اولاً به تدریج از امکانات فاشیسم ایتالیایی ناامیدتر شد.[52] او بعداً نوشت: «برخی می‌گویند که فاشیسم ایتالیایی‌ها را خراب کرد. من برعکس می‌گویم... که این ایتالیایی‌ها بودند که فاشیسم را خراب کردند، تا آنجا که به نظر می‌رسد ایتالیا قادر به فراهم کردن مواد انسانی کافی و مناسب برای امکانات برتر فاشیسم... برای توسعه مناسب و خنثی کردن امکانات منفی نبوده است».[53]

اگرچه اولاً مجبور شد امید خود را برای سنتی کردن ایتالیا از طریق فاشیسم رها کند، اما برای مدتی امیدوار بود که در آلمان بهتر عمل کند. در سال ۱۹۳۳، سالی که هیتلر به قدرت رسید، نسخه آلمانی - *Heidnische Imperialismus* -در لایپزیگ منتشر شد.[54] *Heidnische Imperialismus* فقط یک ترجمه از Imperialismo pagano نبود بلکه یک نسخه اصلاح شده و گسترش یافته - می‌توان گفت، سنت‌گرایی شده - بود، به اندازه‌ای متفاوت که در سال ۱۹۹۱ دوباره به ایتالیایی ترجمه شد.[55] *Heidnische Imperialismus* در آلمان با استقبال بسیار خوبی روبرو شد و در روزنامه‌هایی از (*Die Literarische Welt*) تا (*Völkische Kultur*) به طور مطلوب نقد شد.[56] اولاً بعدها اعتراف کرد که بخشی از علاقه به آن از این باور اشتباه در آلمان ناشی می‌شد که او نماینده برجسته یک گرایش جالب در فاشیسم ایتالیایی است - آنها متوجه نبودند که اولاً، به قول خودش، «یک کاپیتان بدون سرباز» بود.[57] منشأ آن هر چه بود، علاقه واقعی بود و اولاً به آلمان دعوت شد. میزبان اصلی او لودویگ روزلیوس، یک صنعتگر ثروتمند بود (پسر بنیانگذار شرکت قهوه HAG، سازندگان قهوه بدون کافئین Kaffee-HAG که هنوز در اروپا شناخته شده است).[58]

اولاً در سال ۱۹۳۴ پر از امید به آلمان رسید. او فکر می‌کرد که آلمان کشوری است که در آن «قانون پسرفت کاست‌ها» کمتر پیشرفته است، جایی که کاست نظامی (که توسط سنت نظامی پروس، طبقه یونکر و قدرت سیاسی باقی‌مانده اشراف نمایندگی می‌شد) بهتر از جاهای دیگر اروپا حفظ شده است.[59] او در یک نشست پاگانی نوردیک که توسط میزبانش، روزلیوس، سازماندهی شده بود، شرکت کرد، دومین thing نوردیک -thing- کلمه‌ای در نروژی باستان به معنای مجلس است.[60] او سپس در (*Herrenklub*) (کلوپ آقایان) در برلین، یک گروه سیاسی مهم با تمایلات اولترا-محافظه‌کار، سخنرانی کرد که صنعتگرانی مانند فریتس تیسن و فریدریش فلیک و سیاستمدارانی مانند هیالمار شاخت (وزیر با استعداد دارایی هیتلر) و فرانتس فون پاپن، صدراعظم آلمان از سال ۱۹۳۲ تا ۱۹۳۴ که بر به قدرت رسیدن هیتلر نظارت و به آن کمک کرد، به آن تعلق داشتند. thing نوردیک یک ناامیدی بود، هم برای اولاً که آن را بیش از حد سیاسی و ناکافی از نظر معنوی یافت و هم برای جنبش نوردیک جریان اصلی آلمان که آن را اشتباهی توصیف کرد که نباید تکرار شود. با این حال، *Herrenklub* اولاً را خوشحال کرد: «در آنجا قرار بود محیط طبیعی خود را پیدا کنم».[61]

در سال ۱۹۳۵ یک ترجمه آلمانی از اثر اصلی اولاً، Rivolta contro il mondo moderno ، با عنوان *Erhebung wider der moderne Welt* منتشر شد. این نیز به طور مطلوب نقد شد، هرچند هرمان هسه، در نامه‌ای خصوصی به ناشرش، آن را «واقعاً خطرناک» توصیف کرد. در سال ۱۹۳۶ اولاً به دنیای ژرمنی بازگشت، این بار به وین، تا در (*Kulturbund*) (اتحادیه فرهنگی) شاهزاده کارل آنتون فون روهان سخنرانی کند. این همتای وینی *Herrenklub* برلین بود، هرچند با تأکید بیشتر کاتولیک و اشتیاق به ناسیونالیسم پان-اروپایی. این اتحادیه در میان اعضای خود یک سنت‌گرای اولیه نادر اتریشی، والتر هاینریش، را نیز داشت.[62] تحت حمایت اعضای این Kulturbund ، اولاً سپس به مجارستان و رومانی سفر کرد و در آنجا با رهبر Archangel Michael (که بعداً مورد بحث قرار می‌گیرد) ملاقات کرد.

علاوه بر این بازدیدها، اولاً و دوستان آلمانی و اتریشی‌اش آثار یکدیگر را منتشر می‌کردند، به طوری که اولترا-محافظه‌کاران آلمانی و اتریشی درRegime Fascista ظاهر می‌شدند و اولاً در (*Europäische Revue*) شاهزاده فون روهان ظاهر می‌شد.[63] اگرچه بسیاری از جزئیات نامشخص است، اولاً آشکارا خود را با یک جنبش سیاسی با اهمیت بالقوه متحد کرده بود که بسیار پذیراتر از حزب فاشیست ایتالیا نسبت به ایده‌های او بود - همانطور که مخالفت با این تماس‌ها در محافل فاشیست ایتالیا، که تقریباً منجر به پس گرفتن گذرنامه اولاً شد، تأیید می‌کند.[64]

در حالی که هیچ مدرک مستقیمی از آنچه اولاً سعی داشت از طریق این اتحاد به دست آورد، وجود ندارد، ما می‌توانیم آن را از کتابی که او در سال ۱۹۳۷ منتشر کرد (کتاب بعدی او پس از Rivolta contro il mondo moderno ، که بنابراین احتمالاً در زمان تماس‌های آلمانی و اتریشی‌اش روی آن کار می‌کرد) استنباط کنیم. این کتاب (*Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero*) بود،[65] که (اگرچه تا سال ۱۹۵۵ به آلمانی ترجمه نشد)[66] باید منعکس کننده تفکر اولاً در آن سال‌ها بوده باشد.

Il mistero del Graal یک بررسی گسترده از موضوعی بود که برای اولین بار در Rivolta contro il mondo moderno مورد بررسی قرار گرفته بود. جام، جام مقدس بود، هرچند اولاً از کلمه «مقدس» استفاده نمی‌کند و عناصر مسیحی در اسطوره جام را به عنوان افزوده‌های بعدی می‌بیند که باید کنار گذاشته شوند. او معتقد بود که جام، «نماد اصل یک نیروی جاودانه‌کننده و متعالی است که به حالت اولیه متصل است و در همان دوره... تحول یا انحطاط... حاضر باقی می‌ماند. راز جام، راز یک تشرف جنگجویانه است». **گیبلین‌ها** برای مخاطبان ایتالیایی بیشتر از مخاطبان انگلیسی‌زبان شناخته شده بودند؛ آنها یکی از دو اتحاد سست (دیگری گوئلف‌ها) در یک مبارزه تلخ برای کنترل مرکز و شمال ایتالیا در طول قرن سیزدهم بودند. گیبلین‌ها طرفداران امپراتور مقدس روم و عمدتاً اربابان فئودال بودند، در حالی که گوئلف‌ها عمدتاً بازرگانان و طرفداران پاپ بودند.[67] اولاً پیروزی نهایی گوئلف را به عنوان یک حادثه در پسرفت کاست‌ها می‌دید که در آن کاست بازرگان جای کاست جنگجو را می‌گرفت. گیبلین‌ها، به عنوان مخالفان کلیسای کاتولیک، به عنوان نماینده «سنت مخالف» - سنت‌های تشرفی باقی‌مانده سلتیک و نوردیک پیش از مسیحیت که در اسطوره جام نمایندگی می‌شدند - در نظر گرفته می‌شدند.[68]

بنابراین، اولاً در این مقطع در حال اندیشیدن به یک اتحاد ایتالیایی-آلمانی (یا رومی-توتونی) بود که در گیبلین‌ها پیش‌بینی شده بود و در فرقه‌ای که قرار بود دریافت کننده یک تشرف نوردیک باشد، نمایندگی می‌شد. این یادآور اهداف Hoher Armanen-Orden است که Germanen Orden فون سبوتندورف از آن رشد کرد، اما هیچ ارتباط شناخته شده‌ای بین این دو وجود ندارد.

اولاً قرار بود ناامید شود. اگرچه حزب نازی در طول به قدرت رسیدن خود روابط صمیمانه‌ای با دوستان جدید او حفظ کرده بود، اما پس از تثبیت در قدرت، نازی‌ها علاقه خود را به چنین اتحادهایی از دست دادند - درست زمانی که اولاً باید فکر می‌کرد که سرانجام واقعاً به جایی می‌رسد. در سال ۱۹۳۴ صدراعظم فون پاپن در ماربورگ در هسن سخنرانی کرد که بیشتر آن توسط منشی خصوصی و سخنرانی‌نویس فون پاپن، ادگار یولیوس یونگ، یک تماس نزدیک اولاً از Herrenklub ، نوشته شده بود. این سخنرانی حاوی اشاراتی به گیبلین‌ها و به یک «امپراتوری روح‌القدس» به عنوان نوعی امپراتوری مقدس روم جدید بود که منشأ آن تنها می‌توانست از اولاً باشد. با این حال، این سخنرانی عمدتاً به خاطر اعتراض صدراعظم به توتالیتاریسم رو به رشد نازی به یاد مانده است. این یکی از دلایل مستقیم شب دشنه‌های بلند بود که سلطه نازی‌ها را بر قدرت تثبیت کرد و فون پاپن را مجبور به استعفا از صدراعظمی کرد. قربانی دیگر شب دشنه‌های بلند، سخنرانی‌نویس فون پاپن، یونگ، بود که کشته شد. Herrenklub به عنوان یک نهاد تنها با تغییر خود به یک Deutsche Klub (کلوپ آلمانی) زنده ماند و اهمیت آن کاهش یافت. دوستان وینی اولاً، از جمله سنت‌گرای هاینریش، بلافاصله پس از آنشلوس در سال ۱۹۳۸ دستگیر شدند. در سال ۱۹۳۹ فون پاپن به عنوان سفیر آلمان به ترکیه تبعید شد. تا سال ۱۹۴۴، روابط بین همکاران ۱۹۳۴-۳۶ اولاً و نازی‌ها به حدی بود که دوازده عضو سابق Herrenklub در میان کسانی بودند که پس از توطئه نافرجام ۲۰ ژوئیه علیه هیتلر اعدام شدند.[69]

علی‌رغم این ناکامی‌ها، اولاً تسلیم نشد. او ظاهراً اکنون توجه خود را به اس‌اس معطوف کرد و در سال ۱۹۳۸ احتمالاً در وولزبورگ، SS Ordensburg (قلعه و مقر تشریفاتی اس‌اس) در وستفالن، سخنرانی کرد و یک فرقه مخفی برای کار برای یک امپراتوری رومی-توتونی پیشنهاد داد. هیچ جزئیاتی از این پیشنهاد به طور مستقیم مشخص نیست،[70] به جز اینکه فرقه مخفی قرار بود روزنامه‌ای منتشر کند، اما اهداف اولاً آشکارا تقریباً همانند قبل بود. هاینریش هیملر، رهبر اس‌اس، تحقیقی در مورد ایده‌های اولاً را به کارل ماریا ویلیگوت، اوبرفورر اس‌اس، یکی از افراد مورد علاقه شخصی هیملر در اداره نژاد و اسکان اس‌اس و یکی از معدود نازی‌های ارشد با پیشینه رازگرا، سفارش داد. این ویلیگوت بود که نمادهای صاعقه اس‌اس - در واقع یک رون - و جمجمه را طراحی کرده بود.[71]

گزارش ویلیگوت مطلوب نبود. او نتیجه گرفت که «اولاً از یک مفهوم اساسی آریایی کار می‌کند اما از نهادهای ژرمنی ماقبل تاریخ و معنای آنها کاملاً بی‌اطلاع است»[72] و توصیه کرد که پیشنهاد «آرمان‌شهری» اولاً رد شود. این رد در جلسه‌ای با حضور خود هیملر تأیید شد و در آنجا همچنین تصمیم گرفته شد که از دسترسی بیشتر اولاً به «کادرهای رهبری [führenden Dienststellen] حزب و دولت» جلوگیری شود و به فعالیت‌های او در آلمان پایان داده شود، هرچند، خوشبختانه برای اولاً، «بدون هیچ اقدام ویژه ای».[73] به طعنه، خود ویلیگوت نیز سال بعد دسترسی به اس‌اس را از دست داد، زمانی که به طور گسترده‌ای مشخص شد که او سال‌های ۱۹۲۴-۲۷ را در یک آسایشگاه روانی در سالزبورگ در حالی که از توهمات رنج می‌برد (او در آن زمان معتقد بود که وارث یک سلسله طولانی از پادشاهان آلمانی است که از خدا نسب می‌برند) گذرانده است.[74]

بنابراین، در عرض ده سال، اولاً تلاش کرد تا بر سه گروه جداگانه در راستای خطوط سنت‌گرا تأثیر بگذارد. دو گروه مهم‌تر - حزب فاشیست ایتالیا و اس‌اس - ایده‌های او را رد کرده بودند. تنها یک گروه او را پذیرفته بود (هرچند مشخص نیست به چه شرایطی)، یعنی اولترا-محافظه‌کاران، و آنها توسط نازی‌ها منحل شده بودند.

به نظر می‌رسد اولاً سپس توجه خود را به یک استراتژی جدید معطوف کرده باشد: نفوذ نه به یک گروه بلکه به یک موضوع. موضوعی که او انتخاب کرد، یک موضوع روز بود، یعنی نژاد. اولاً قبلاً مقالات و جزوه‌های کوتاهی در مورد این موضوع و همچنین یک گزارش تاریخی (به سفارش یک ناشر میلانی) از توسعه نظریه نژادی در طول قرن‌های نوزدهم و بیستم منتشر کرده بود. در سال ۱۹۴۱ او یک اثر بزرگ در این زمینه منتشر کرد، (*Sintesi di dottrina della razza*).[75] اگرچه در ظاهر با نظریه نژادی که در آن زمان در آلمان و ایتالیا رایج بود مطابقت داشت، Sintesi di dottrina در واقع یک حمله رادیکال به آن بود و از یک تعریف معنوی از نژاد دفاع می‌کرد. به طور کلی اولاً با محکومیت‌های آشنای یهودیان همراهی می‌کرد، اما در عین حال استدلال می‌کرد که علت اصلی مشکل، معنوی است تا قومی. او گفت «آریایی» یا «یهودی» نباید به معنای بیولوژیکی درک شود، بلکه به معنای «نگرش‌های نوعی است که لزوماً در همه افراد با خون آریایی یا یهودی وجود ندارد». دشمن واقعی نه یهودیان به معنای بیولوژیکی، بلکه «خرابکاری جهانی و ضدسنت» بود.[76]

اولاً سرانجام راه خود را پیدا کرده بود. موسولینی کتاب او را خواند و آنقدر دوست داشت که اولاً را برای ملاقات با خود فراخواند (در سال ۱۹۴۲). او به اولاً گفت که Sintesi di dottrina della razza راهی برای همسو کردن نژادگرایی ایتالیایی با نژادگرایی آلمانی در عین حفظ یک تفاوت متمایز، یعنی مفهوم نژاد معنوی، ارائه می‌دهد. او همچنین از این پیشنهاد، که در جای دیگری از کتاب مطرح شده بود، که یک نژاد «آریایی-رومی» با منشأ نوردیک وجود دارد، خوشش آمد. به دستور موسولینی، به ویراستاران مختلف پیشنهاد شد که Sintesi di dottrina della razza تبلیغ شود. اولاً به یاد آورد: «سیلی از نقدها به راه افتاد، از Corriere

della Sera پرطمطراق و دیگر روزنامه‌های بزرگ که هرگز [قبلاً] خود را به زحمت نینداخته بودند تا به کتاب‌های من بپردازند». با کمال تعجب، با توجه به فاصله بین مفاهیم اولاً و مفاهیم نازی‌ها، حتی یک ترجمه آلمانی نیز وجود داشت - هرچند با عنوان تا حدودی محتاطانه‌تر (*Grundrisse der faschistischen Rassenlehre*) (یعنی ایتالیایی، نه آلمانی) (۱۹۴۳).[77]

اولاً از دسترسی خود به موسولینی برای صحبت در مورد تماس‌های آلمانی‌اش و پیشنهاد یک نشریه دوزبانه ایتالیایی-آلمانی به نام Blood and Spirit استفاده کرد. یک پیشنهاد دقیق بین اولاً و مقامات ارشد وزارت فرهنگ مردمی تنظیم شد، توسط موسولینی تأیید شد و اولاً به برلین رفت - سرانجام در واقعیت همان چیزی شد که در سال ۱۹۳۵ به اشتباه تصور می‌شد، یعنی نماینده یک جریان جالب در فاشیسم ایتالیایی.[78] اولاً که تحت حمایت رسمی ایتالیا سفر می‌کرد، بر رد شدن خود در سال ۱۹۳۸ توسط اس‌اس غلبه کرده بود. اما سپس همه چیز دوباره اشتباه پیش رفت. تا حدی به این دلیل که تفاوت واقعی بین دیدگاه‌های اولاً و دیدگاه‌های خودش برای موسولینی روشن شده بود و تا حدی به دلیل نگرانی از سخنرانی‌هایی که اولاً در برلین می‌کرد و گزارش می‌شد که می‌گفت ایتالیایی‌ها را می‌توان از نظر نژادی به دو دسته نوردیک یا مدیترانه‌ای طبقه‌بندی کرد، وزارت خارجه ایتالیا به اولاً دستور داد که زودتر به خانه بازگردد. پس از بازگشت، گذرنامه‌اش باطل شد.[79] در این مقطع به نظر می‌رسد اولاً سرانجام تسلیم شده باشد. او شروع به کار بر روی کتابی در مورد بودیسم کرد.[80]

یک سال بعد رژیم فاشیستی در ایتالیا سقوط کرد و اولاً به همراه بسیاری از فاشیست‌های برجسته به آلمان گریخت. او در طول اشغال آلمان بر رم به آنجا بازگشت و کمی قبل از سقوط رم به دست متفقین دوباره آنجا را ترک کرد. سال ۱۹۴۵ او را در وین یافت، جایی که به اس‌اس در جذب داوطلبان بین‌المللی کمک می‌کرد. او کمی قبل از اینکه ارتش روسیه شهر را بگیرد، در یک انفجار گرفتار شد و از کمر به پایین فلج شد. او بقیه عمر خود را در یک صندلی چرخدار گذراند.[81]

در نهایت، سنت‌گرایی نقش مهمی نه در فاشیسم ایتالیایی و نه در نازیسم آلمانی ایفا نکرد، علی‌رغم تلاش‌های اولاً. این تا حدی به این دلیل بود که موسولینی بعدی علاقه کمی به ایدئولوژی داشت و هیتلر ایدئولوژیست خودش بود؛ نه آنها و نه رژیم‌هایشان هیچ نیازی به اولاً نداشتند. دلیل اساسی‌تر این بود که مفاهیم نخبه‌گرایانه اولاً به سختی با ویژگی توده‌ای که رژیم‌های فاشیستی و نازی در عمل، اگر نه همیشه در تئوری، به خود گرفتند، سازگار بود.

اینکه سنت‌گرایی اولاً یک رشته اقلیت و نامحبوب در فاشیسم ایتالیایی بود، با این حال، به این معنی بود که وقتی رشته اکثریت با فروپاشی دولت‌های موسولینی و هیتلر بی‌اعتبار شده بود، دیدگاه اولاً بر هر زمینی که برای تسلط باقی مانده بود، مسلط شد، همانطور که خواهیم دید. اولاً اغلب به عنوان یک فاشیست توصیف می‌شود، اما این توصیف به سختی دقیق است - حداقل به معنای اصلی و دقیق کلمه «فاشیست». او هرگز به حزب فاشیست تعلق نداشت و به سختی می‌توان او را پیرو خط فاشیستی توصیف کرد. نه او و نه دیدگاه‌هایش مورد تأیید فاشیست‌ها یا نازی‌ها نبودند، به جز در دوره کوتاه لطف در سال ۱۹۴۲ که با ابطال گذرنامه‌اش به پایان رسید.

فعالیت‌های اولاً تحت فاشیسم به دو دوره تقسیم می‌شود، اولین از اولین مقالاتش در مورد پاگانیسم در سال ۱۹۲۶ تا بازدیدش از Kulturbund وینی فون روهان ده سال بعد، و دومین از تماس‌های احتمالی‌اش با اس‌اس در سال ۱۹۳۸ تا بازدید رسمی‌اش از برلین به عنوان یک نژادگرای ایتالیایی در سال ۱۹۴۲. ما تقریباً هیچ چیز از فعالیت‌های او بین سال‌های ۱۹۴۳ و ۱۹۴۵ نمی‌دانیم، اما ممکن است که در آن سال‌های آشفته او عمدتاً

نگران بقای خود بوده باشد. دوره اول در مقایسه با دوره دوم نسبتاً بی‌گناه به نظر می‌رسد. در طول دوره دوم، اولاً داوطلبانه وارد دو حوزه تاریک‌ترین تاریخ اروپای غربی قرن بیستم شد. در سال ۱۹۳۸ اساس هنوز فعالیت‌های مرگباری را که به خاطر آن به عنوان یک تجسم نادر انسانی از شر محض به یاد می‌ماند، آغاز نکرده بود. هیچ مدرکی وجود ندارد که اولاً حدس زده باشد چه چیزی در پیش است و در واقع ممکن است که او حتی هرگز از وولزبورگ بازدید نکرده باشد - آن بازدید بازسازی من است. با این حال، تا سال ۱۹۴۲، فایده شک به سرعت در حال ناپدید شدن است. آیا ممکن است کسی که در آن سال در برلین در هر سمتی درگیر نژادگرایی رسمی بوده است، هیچ ایده‌ای از آنچه در آن نهفته بود، نداشته باشد؟

رومانی

برای آخرین تحول سنت‌گرایی تحت فاشیسم، باید به دوره پس از جنگ جهانی اول بازگردیم و تلاش کنیم آنچه را که بعداً اتفاق افتاد، نادیده بگیریم تا رویدادهای دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ را با اصطلاحات مناسب آن دهه‌ها درک کنیم، نه با اصطلاحات تداعی‌های بعدی.

سنت‌گرایی رومانیایی نه از پاریس یا قاهره بلکه از رم نشأت گرفت. اولین سنت‌گرای قابل شناسایی رومانیایی، میرچا الیاده، در سال ۱۹۲۷ یک پیرو دور از گروه Ur اولاً و آرتورو رگینی بود و توسط رگینی با آثار گنون آشنا شد، همانطور که خود اولاً شده بود.[82] الیاده به یک شخصیت محوری در تاریخ سنت‌گرایی تبدیل شد. مشخص نیست که او چگونه با رگینی و گروه Ur تماس گرفت، اما این تماس احتمالاً نتیجه علاقه جوانی الیاده به رازگرایی بود: او در سن ۱۶ سالگی آثار تئوسوفی و همچنین لویی-کلود دو سن-مارتن (ماسون جاویدان‌گرای قرن هجدهم که مارتینیسم انکوس به نام او نامگذاری شده بود) را می‌خواند.[83]

پس از خواندن تئوسوفیست‌ها، الیاده در دفتر خاطرات خود تمایل خود را برای خواندن متون اصلی سانسکریت ثبت کرد،[84] بسیار شبیه به اینکه آگوئلی در سال ۱۸۹۵ مصمم به یادگیری سانسکریت شده بود. مطالعه سانسکریت در رومانی کمتر از فرانسه پیشرفته بود و زمانی که در سال ۱۹۲۵ الیاده به دانشگاه بخارست رفت، برای خواندن فلسفه تحت نظر نائه یونسکو بود که علایق بسیار او شامل دین نیز می‌شد. سپس در سال ۱۹۲۸ الیاده برای مطالعه سانسکریت و هندوئیسم به کلکته رفت و توسط یک کمک هزینه از مهاراجه کاسیم‌بازار تأمین مالی می‌شد. الیاده در این سال‌ها رابطه نزدیکی با اولاً داشت، اگر از واکنش‌های او که در دفتر خاطراتش در مورد مرگ اولاً در سال ۱۹۷۴ ثبت شده است قضاوت کنیم: «امروز از مرگ یولیوس اولاً باخبر شدم،... خاطراتی در من زنده می‌شوند، خاطرات سال‌های دانشگاه من، کتاب‌هایی که با هم کشف کرده بودیم، نامه‌هایی که از او در کلکته دریافت می‌کردم».[85]

در سال ۱۹۳۱ الیاده به رومانی بازگشت و در سال ۱۹۳۳ با موفقیت از رساله دکترای خود دفاع کرد. او شروع به تدریس در دانشگاه بخارست کرد[86] و به سرعت به یک شخصیت آشنا در کشورهای کوچکی مانند رومانی تبدیل شد، یک روشنفکر عمومی - محقق، منتقد فرهنگی، روزنامه‌نگار و رمان‌نویس.

تا حدود سال ۱۹۳۳ یک گروه غیررسمی از سنت‌گرایان رومانیایی به وجود آمده بود. این گروه نه توسط الیاده بلکه توسط واسیله لووینسکو متعهدتر رهبری می‌شد، که ممکن است از طریق الیاده با سنت‌گرایی آشنا شده باشد یا نه.[87] لووینسکو شخصیت محوری در تاریخ سنت‌گرایی رومانیایی است. حداقل دوازده سنت‌گرای بخارستی وجود داشت که آنها را به بزرگترین گروه از این دست در خارج از فرانسه و سوئیس تبدیل می‌کرد. یکی

از آنها دانشجوی الیاده از دانشگاه بخارست، میشل والسان، بود که بعدها نیز به یک شخصیت مهم در تاریخ سنت‌گرایی تبدیل شد.[88]

فعالیت‌های این گروه از هم اولاً و هم گنون الهام گرفته بود. الهام اولیایی در تعامل الیاده و لووینسکو با Legion of the Archangel Michael قابل مشاهده است و الهام گنونی در جستجوی یک تشرف معتبر که توسط لووینسکو و والسان و احتمالاً دیگران - اما نه، تا آنجا که مشخص است، توسط الیاده، که نشان می‌دهد او در آن زمان بیشتر یک اولیایی بود تا یک گنونی - انجام می‌شد، قابل مشاهده است. برخی از اعضای گروه همچنین در پروژه تحقیقاتی سنت‌گرا که در اطراف Etudes traditionnelles مستقر بود، شرکت می‌کردند. پس از مقاله‌ای در سال ۱۹۳۴ در مورد جام مقدس (موضوع کتابی از الیاده در سال ۱۹۳۷)، لووینسکو مجموعه‌ای از مقالات در مورد «داکیای هایپربوریایی» نوشت که در سال‌های ۱۹۳۶ و ۱۹۳۷ در Etudes traditionnelles منتشر شد.[89] این مقالات استدلال می‌کردند که داکیا (استان رومی که رومانیایی‌ها خود را از نسل آن می‌دانند) محل یک مرکز معنوی عالی بود و رومانی را به یک مخزن سنت اولیه تبدیل می‌کرد - ایده‌ای شبیه به ایده‌ای که قبلاً در همان قرن توسط واسیله پاروان، یک نئو-پاگان غیرسنت‌گرا که مورد علاقه برخی از اعضای لژیون فرشته مقرب میکائیل و جنبش‌های مشابه بود، popularized شده بود.[90] سنت‌گرایان بخارستی همچنین در سال ۱۹۳۴ مجله خود را با نام (*Studii de tradiție ezoterică*) تأسیس کردند که توسط مارسل آورامسکو، یک نومسلمان از یهودیت به مسیحیت ارتدوکس، ویرایش می‌شد.[91] این مجله تنها دو سال دوام آورد؛ این دومین مقلد Etudes traditionnelles پس از La Torre اولاً بود.[92]

الیاده نه برای Etudes traditionnelles (هرچند ممکن است برای Studii de tradit¸ie نوشته باشد) بلکه برای مجلات جریان اصلی، به ویژه روزنامه (*Vremea*) (تایمز) می‌نوشت. او همچنین کتاب‌های علمی و رمان‌های پرفروش منتشر می‌کرد. اینکه او مخاطبان عام را مورد خطاب قرار می‌داد، چندین پیامد مهم برای کار او داشت. یکی این بود که نویسندگان سنت‌گرا به ندرت، حداقل پس از برخی آثار بسیار اولیه،[93] استناد می‌شدند، حتی زمانی که باید می‌شدند. به عنوان مثال، دو فصل کامل از (*Mitul reintegrării*) (۱۹۴۲) تقریباً کلمه به کلمه و بدون قدردانی از یک مقاله ۱۹۳۵ کوماراسوامی، «فرشته و تایتان» گرفته شده است.[94] در سال ۱۹۵۱، پس از خواندن چاپ جدید (*Traité d'histoire des religions*) (۱۹۴۸) مهم الیاده، اولاً به الیاده نوشت و گفت که کاملاً می‌فهمد که الیاده باید خود را بر «ادبیات آکادمیک رسمی» استوار کند، اما - اگرچه امیدوار بود الیاده از گفتن این حرف ناراحت نشود - «یک کلمه، نه فقط در مورد گنون، بلکه در مورد دیگر نویسندگانی که فکر و کار آنهاست که به شما امکان می‌دهد با این راحتی با مطالبتان برخورد کنید، پیدا نمی‌شود».[95]

پاسخ الیاده باقی نمانده است، اما در دفتر خاطراتش نوشت:

> یک روز نامه نسبتاً تلخی از [اولاً] دریافت کردم که در آن مرا سرزنش می‌کرد که هرگز به او استناد نمی‌کنم، نه بیشتر از گنون. من به بهترین شکل ممکن به او پاسخ دادم و باید روزی دلایل و توضیحاتی را که آن پاسخ می‌طلبید، بدهم. استدلال من نمی‌توانست ساده باشد. کتاب‌هایی که من می‌نویسم برای مخاطبان امروزی در نظر گرفته شده است و نه برای تشرف‌یافتگان [سنت‌گرایان]. برخلاف گنون و مقلدانش، من معتقدم که هیچ چیزی برای نوشتن ندارم که به طور خاص برای آنها [تشرف‌یافتگان بالقوه و بالفعل] در نظر گرفته شده باشد.[96]

به نظر می‌رسد الیاده می گوید که او برای عموم مردم می‌نویسد، نه برای صفحات Etudes traditionnelles ، و اینکه سنت‌گرایی آشکار خوانندگانش را از دست می‌دهد.[97] گنون قبلاً به طور مستقل به نتیجه‌گیری مشابهی در مورد انگیزه الیاده رسیده بود، حتی اگر اولاً نرسیده بود.[98]

اگر این دیدگاه الیاده بود، او درست می گفت. همانطور که خواهیم دید، یک قانون کلی وجود دارد که آثار سنت‌گرای «نرم» - آثاری که در آنها سنت‌گرایی آشکار نیست - اغلب می‌توانند محبوب شوند، در حالی که سنت‌گرایی «سخت» - آنچه گنون و اولاً و «مقلدانش» در Etudes traditionnelles و جاهای دیگر نوشتند - هرگز فراتر از یک مخاطب نسبتاً کوچک نمی‌رود. بنابراین، الیاده یک سنت‌گرای «نرم» است، به این معنا که سنت‌گرایی در آثار او آشکار نیست. او همچنین یک سنت‌گرای «نرم» است به این معنا که خود او به شیوه‌ای که لووینسکو و والسان بودند، به سنت‌گرایی متعهد نبود. برای آنها، گنون مهمترین نویسنده عصر بود و سنت‌گرایی توضیح فراگیر همه چیزهایی بود که واقعاً اهمیت داشت. برای الیاده حتی بیشتر از اولاً، منابع دیگر مهم بودند و الیاده خوشحال بود که گهگاه با دیدگاه‌های تثبیت‌شده سنت‌گرا مخالفت کند، همانطور که در پذیرش آشکار او از مسیحیت دیده می‌شود.

الیاده دلایل دیگری برای اجتناب از ذکر سنت‌گرایان در آثارش داشت. حداقل تا سال ۱۹۴۳ او به خوبی از مشکلی که دانشگاهیان معمولاً به آن اشاره می‌کنند آگاه بود: اینکه سنت‌گرایان گاهی «شواهد تاریخ را انکار می‌کردند و داده‌های واقعی جمع‌آوری شده توسط محققان را کاملاً نادیده می‌گرفتند».[99] الیاده در اینجا پژواک سیلون لوی در مورد رساله گنون و نقد Harvard Journal of Asiatic Studies از Hinduism and Buddhism کوماراسوامی است - هرچند الیاده کار کوماراسوامی را در انتقاد خود شامل نکرد و او را «یکی از دانشمندترین و خلاق‌ترین محققان قرن» نامید.[100] به نظر واضح می‌رسد که الیاده متوجه شده بود که اگر می‌خواهد به عنوان یک دانشگاهی حرفه‌ای بسازد، نمی‌تواند به نویسندگانی که - حداقل از نظر آکادمیک - جدی نیستند، دین خود را اعتراف کند. کوماراسوامی نسبتاً در مورد سنت‌گرایی خود صریح بود، اما کوماراسوامی تا سال ۱۹۳۳ (زمانی که اولین کتاب سنت‌گرای خود را منتشر کرد) ۵۶ ساله بود و در یک موقعیت تثبیت شده - در واقع غیرقابل تزلزل - بود. محققان در موقعیت او می‌توانند با چیزهای بسیار بدتر از آن کنار بیایند. الیاده، به عنوان یک محقق جوان، باید بسیار با احتیاط بیشتری قدم برمی‌داشت.

استخراج سنت‌گرایی در آثار یک سنت‌گرای «نرم» دشوارتر از بررسی اندیشه یک سنت‌گرای «سخت» مانند گنون است و در مورد نویسنده‌ای به پرکاری و گاهی به ظرافت الیاده، این کار بسیار دشوار است. با این حال، به نظر می‌رسد که سنت‌گرایی الیاده نه چندان در جزئیات (هرچند تأثیر سنت‌گرا در آنجا نیز یافت شده است)[101] بلکه در اهداف او و در نتیجه در روش او یافت می‌شود.[102] به جای تلاش برای بازسازی حقیقت اولیه از بقایا برای کمک به نخبگان در جلوگیری از فروپاشی غرب یا جذب آن توسط شرق، پروژه الیاده ساختن یک مدل کلی از دینداری انسانی بود، آنگونه که در اسطوره و نماد معتبر جهانی بیان شده و به عنوان «پایه آگاهی و وجود تشکیل شده» تعریف می‌شود - مدلی که ممکن است به خودشناسی انسان کمک کند و بنابراین «وسایل تجدید فرهنگی را فراهم کند»، تجدیدی که به دلیل «عصر تاریکی که وارد آن می‌شویم و در آن نه تنها توسط "بیگانگان"، یعنی غیرغربی‌ها، احاطه خواهیم شد بلکه تحت سلطه آنها نیز قرار خواهیم گرفت» ضروری‌تر است.[103] این واقعاً بسیار نزدیک به چیزی است که گنون در Orient et Occident نوشت. خود الیاده در سال ۱۹۳۷ ارتباط بین مطالعه نمادگرایی و پروژه سنت‌گرا را برقرار کرد، زمانی که کار سنت‌گرایان بزرگ را با اصطلاحات قابل احترام آکادمیک توصیف کرد: گنون، اولاً و کوماراسوامی، به گفته او، «در تلاش

برای تثبیت وحدت سنت‌ها و نمادهایی هستند که در پایه تمدن‌های باستانی شرقی، آمرینـدی و غـربی و همچنین "فرهنگ قوم‌نگاری" قرار دارند».[104]

مدل کلی دینداری الیاده در واقع فلسفه جاویدان است که در لباس سکولار پوشانده شده است. امید او به تجدید فرهنگی از طریق درک اسطوره و نماد مذهبی در دهه ۱۹۶۰ کاملاً قابل قبول بود، بهتر از تجدید از طریق درک معنویت باطنی و بی‌نهایت بهتر از تجدید دینی. پس از گردآوری، یک مدل کلی از دینداری تفاوت چندانی با فلسفه جاویدان نخواهد داشت.

آنچه الیاده در طول حرفه‌اش انجام داد، دنبال کردن پروژه تحقیقاتی استاندارد سنت‌گرا یعنی «بازسازی... بقایا» تحت نام‌های دیگر و با روش‌های علمی‌تر بود. موضوع او تقریباً همان چیزی بود که در Etudes traditionnelles یافت می‌شد، اما به جای اینکه آن را «سنت» بنامد، آن را «دین باستانی» می‌نامید (هرچند گاهی از کلمه «سنتی» نیز استفاده می‌کند).[105] یک سنت‌گرای معمولی سنت‌های مختلف را به عنوان یک مؤمن به همه آنها به عنوان بیان‌هایی از فلسفه جاویدان مطالعه می‌کرد؛ الیاده در عوض ادیان باستانی را گویی یک مؤمن، «در سطح مرجع خودشان» مطالعه می‌کرد. تا چه حد الیاده واقعاً معتقد بود که «ادیان باستانی» که روی آنها کار می‌کرد، جنبه‌هایی از یک فلسفه جاویدان بودند، غیرممکن است بگوییم، اما تا حدی که او به این معتقد بود، باید برای او قرار دادن خود در موقعیت یک مؤمن به یک دین پس از دیگری را آسان‌تر کرده باشد.

الیاده توجیهی برای تأکید تقریباً انحصاری خود بر دین باستانی در یک نظریه تا حدودی لرزان در مورد دیدگاه‌ها نسبت به زمان یافت: اینکه دیدگاه مدرن از زمان به عنوان خطی در مقایسه با دیدگاه بسیار کلی‌تر باستانی از زمان به عنوان چرخه‌ای، غیرمعمول بود و بنابراین دین غیرباستانی نیز غیرمعمول بود. این اصل او را از هرگونه نیاز به ارجاع به **کالی یوگا** (عصر چهارم انحطاط نهایی، که در فصل ۱ مورد بحث قرار گرفت) معاف می‌کرد، خوشبختانه زیرا تا سال ۱۹۵۷ او متوجه شد که این مفهوم در واقع یک افزودنی نسبتاً دیرهنگام به تفکر هندو است.[106] با این حال، این او را قادر ساخت تا مدرنیته را به همان قاطعیت گنون رد کند - هرچند تنها در جنبه دینی آن، که همان چیزی بود که او می‌خواست. کمی قبل از سال ۱۹۷۸ الیاده گفت که آنچه در مورد کار گنون «مرا آزار می‌داد [این بود] جنبه بیش از حد جدلی او و رد وحشیانه او از کل فرهنگ مدرن غربی، گویی کافی است در سوربن تدریس کنی تا تمام امکان درک هر چیزی را از دست بدهی».[107]

اینکه جاویدان‌گرایی سنت‌گرا حتی بر آثار بعدی الیاده نیز تأثیر گذاشته است، با تجربه بعدی یکی از دانشجویان سابق او که سعی در ایجاد یک هویت علمی مستقل داشت، مشخص می‌شود. این دانشجو که تا آن زمان خود استاد دین شده بود، پیش‌نویس‌های کتابی را که در مورد تائوئیسم اولیه نوشته بود با ناامیدی خواند: «به نظر می‌رسید هر پاراگراف دوم از کلمه "اولیه" یا برخی از گونه‌های کلاسیک الیاده‌ای استفاده می‌کند. من با دیوانگی پیش‌نویس‌ها را مرور کردم تا یک بار برای همیشه خود را از آلودگی اولیه‌بودن پاک کنم!».[108] کتابی که از اولیه‌بودن پاک شده بود، بر این اساس در سال ۱۹۸۳ منتشر شد.

مشخص نیست که آیا لووینسکو و الیاده اعضای Legion of the Archangel Michael بودند یا نه، اما هر دو از آن حمایت می‌کردند و با رهبر آن، کورنلیو زلئا کودرانو، در تماس بودند.[109] لژیون (که به عنوان Iron Guard نیز شناخته می‌شود) در سال ۱۹۲۷ توسط کودرانو تأسیس شده بود که قبلاً پیرو الکساندرو سی. کوزا، یک اقتصاددان سیاسی در دانشگاه بخارست بود که در سال ۱۹۲۳ یک لیگ دفاع ملی مسیحی تأسیس کرده بود. لیگ کوزا به شدت - به قول یک مورخ بعدی، «به طرز جنون‌آمیزی» - ضدیهودی بود و بر سر

مسئله ضدیهودیت بود که کودرانو با کوزا قطع رابطه کرد. این شکاف نه به این دلیل رخ داد که کودرانو خود یک ضدیهود نبود - او بود، هرچند مسلماً «نه به درجه‌ای به طور قابل توجهی افراطی‌تر از، یا به طور مشخصی در تضاد با، جامعه رومانیایی» - بلکه به این دلیل بود که او احساس می‌کرد که سرزنش یهودیان برای همه چیز کافی نیست. هدف لژیون او نه تنها پاکسازی زندگی رومانیایی از نفوذ یهودی بلکه همچنین «جوان‌سازی اخلاقی» رومانی بر اساس مسیحی و همچنین ملی بود، از جمله حذف فساد (که در آن زمان فراگیر بود) از زندگی عمومی.[110]

لژیون بسیار متفاوت از لیگ کوزا بود، به ویژه پس از سال ۱۹۳۲، سالی که کوزا روابط خود را با حزب نازی در حال ظهور آغاز کرد، اعلام کرد که رومانیایی‌ها از نژاد آریایی هستند و سواستیکا را به عنوان نماد لیگ خود پذیرفت. لیگ کوزا همچنین یک جنبش شبه‌نظامی به نام (نیزه‌داران) داشت که قابل مقایسه با SA اولیه نازی («پیراهن‌قهوه‌ای‌ها») بود. پیراهن‌سبزهای رده‌پایین لژیون کودرانو مقصر افراط‌های مختلفی بودند، اما در مقایسه با لانچیری کوزا آنها الگوی رفتار خوب به نظر می‌رسند.[111]

در سال ۱۹۳۳ معلم سابق الیاده و سپس رئیس او در دانشگاه، نائه یونسکو، به لژیون پیوست که بسیاری از دانشجویانش،[112] از جمله - به نظر می‌رسد - الیاده، از او پیروی کردند. هیچ سابقه‌ای از عضویت الیاده وجود ندارد، اما او به وضوح از لژیون حمایت می‌کرد و تبلیغات نه چندان ظریفی برای آن می‌نوشت. بنابراین در سال ۱۹۳۷ او مقاله‌ای در Vremea با عنوان «تفسیر بر یک سوگند» نوشت که در آن در مورد سوگند لژیونری گفت: «اهمیت این سوگند بسیار زیاد است. میزانی که این سوگند تحقق یابد و به ثمر بنشیند، ظرفیت رومانی را برای تجدید معنوی ثابت خواهد کرد... معنای انقلابی که آقای کورنلیو کودرانو آرزو دارد، آنقدر عمیقاً عرفانی است که موفقیت آن یک بار دیگر پیروزی روح مسیحی را در اروپا رقم خواهد زد».[113]

در همان سال الیاده در جای دیگری نوشت که «به پیروزی جنبش لژیونری ایمان دارم» زیرا این بخشی از سرنوشت الهی و تاریخی مردم رومانی است و نه تنها رومانی را نجات خواهد داد بلکه «نوع جدیدی از انسان را به وجود خواهد آورد». جنبش لژیونری، به گفته الیاده، از همه دیگران متمایز بود زیرا معنوی بود تا سیاسی. در حالی که کمونیسم به نام اقتصاد، فاشیسم به نام دولت و نازیسم به نام نژاد عمل می‌کرد، جنبش لژیونری به نام مسیحیت عمل می‌کرد.[114] نه اینکه الیاده نژاد را کاملاً رد کند - حداقل در دو مورد او در Vremea در مورد نیاز به پاکسازی نژاد رومانیایی از نفوذ یهودی و مجارستانی نوشت، یک بار در مقاله‌ای با عنوان «بخارست، یک مرکز مردانه».[115] تأثیر مفهوم عمل اورانی اولاً را می‌توان در این مقاله و همچنین در کل دخالت الیاده با لژیون تشخیص داد.

اگرچه هیچ مدرکی در این زمینه وجود ندارد، ممکن است که الیاده نیز مانند اولاً در ایتالیا و آلمان سعی در تأثیرگذاری بر لژیون از درون داشته باشد. زمانی که اولاً در حدود سال ۱۹۳۷ از رومانی بازدید کرد،[116] این الیاده و لووینسکو بودند که او را به کودرانو معرفی کردند، که اولاً او را «یکی از شایسته‌ترین و از نظر معنوی بهترین جهت‌گیری شده‌ترین چهره‌هایی که من تا به حال در جنبش‌های ناسیونالیستی آن زمان ملاقات کرده‌ام» یافت.[117] اولاً و الیاده سپس برای ناهار به خانه نائه یونسکو رفتند.[118]

با این حال، فعالیت‌های گنونی در بخارست نیز وجود داشت و همچنین فعالیت‌های اولیایی. در سال ۱۹۳۵ لووینسکو برای جستجوی تشرف از صومعه مشهور ارتدوکس یونانی در کوه آتوس بازدید کرد. او تجربیات خود را به گنون گزارش داد که نتیجه گرفت یا هرگز چیزی در آنجا وجود نداشته یا دیگر وجود ندارد و لووینسکو را

به شوئون معرفی کرد. در سال ۱۹۳۶ لووینسکو به بازل سفر کرد و پس از «آماده‌سازی» توسط بورکهارت، به آمیان رفت و وارد علویه شوئون شد.[119]

دانشجوی سابق الیاده، والسان، در همان سال همان سفر را با همان عواقب انجام داد. در سال ۱۹۳۵ والسان در میان هزاران رومانیایی بود که به ماگلاویت (یک شهر کوچک در سمت رومانیایی دانوب) سفر کردند تا از پتراکه لوپو بازدید کنند که رؤیاها و درمان‌های معجزه‌آسای او «موجی از وجد دینی را بر سراسر کشور حاکم کرد» - و توسط لیگ دفاع ملی مسیحی کوزا پس از اینکه یک روزنامه‌نگار کوزایی را از «پلک زدن غیرقابل کنترل» درمان کرد، پذیرفته شد.[120] همانطور که لووینسکو به گنون در مورد کوه آتوس گزارش داده بود، والسان نیز به گنون در مورد لوپو گزارش داد، تا اینکه گنون دوباره نتیجه گرفت که چیز جالبی در آنجا وجود ندارد و والسان را به علویه فرستاد. تأثیر لوپو بر والسان تقریباً برعکس تأثیر او بر روزنامه‌نگار کوزایی بود که او را درمان کرد: والسان احساس می‌کرد که توسط لوپو تسخیر شده است و ریور - که والسان را در پاریس در راهش به سوی شوئون ملاقات کرد - او را به عنوان مردی «آشکارا در وحشت» توصیف کرد. علویه و عمل انداختن ساعتی که لوپو آن را متبرک کرده بود به رود سن، والسان را به تعادل بازگرداند، اما خاطره لوپو در سال‌های بعد با او باقی ماند.[121]

با کمک والسان، لووینسکو یک شاخه از علویه در بخارست تأسیس کرد، اما جزئیات بیشتری از آن مشخص نیست. هیچ مدرکی وجود ندارد که الیاده هرگز به آن تعلق داشته باشد یا اینکه او هرگز به جستجوی یک تشرف پرداخته باشد. سال‌ها بعد او پیشنهاد کرد که کشف مجدد یک «متن مقدس» توسط یک «خواننده شایسته» می‌تواند جایگزین تشرف از طریق یک زنجیره تشرفی شود.[122] به نظر می‌رسد این «تشرفی» بود که الیاده برای خود انتخاب کرد.

پس از سال ۱۹۳۸، بخش زیادی از سنت‌گرایی رومانیایی تحت فشار طوفانی که در آن زمان بر اروپا جمع می‌شد، ناپدید شد. پادشاه کارول دوم رومانی که با به قدرت رسیدن در سال ۱۹۳۰ نوعی حکومت شخصی برقرار کرده بود، در سال ۱۹۳۸ تصمیم گرفت کنترل لژیون را به دست گیرد و کودرانو و بسیاری از لژیونرهای دیگر - از جمله الیاده و دوستش نائه یونسکو - را دستگیر کرد. کودرانو و دوازده نفر از حامیان اصلی‌اش در زندان خفه شدند («در حین تلاش برای فرار به ضرب گلوله کشته شدند»)، اما دیگران بعداً آزاد شدند.[123] رهبری لژیون سپس به هوریا سیما رسید که جهت‌گیری نازی کوزا را داشت و آن را به Iron Guard, تبدیل کرد که در طول جنگ جهانی دوم به عنوان معادل رومانیایی حزب نازی برای متفقین آشنا شد. در همین حال، والسان موفق شده بود خود را به سفارت رومانی در پاریس (جایی که لووینسکو قبلاً خدمت کرده بود) منتقل کند و در سال ۱۹۳۹ الیاده پستی در سفارت رومانی در لندن به دست آورد.[124]

در سال ۱۹۴۰ آلمان رومانی را مجبور کرد که مقادیر زیادی از قلمرو خود را به مجارستان، یک متحد آلمان، واگذار کند و پادشاه کارول از سلطنت کناره‌گیری کرد. پادشاه جدید، میهای، دولتی را منصوب کرد که مورد تأیید آلمان باشد، به رهبری مارشال یون آنتونسکو که عموماً مورد احترام بود و علاوه بر رهبر جدید (کمتر مورد احترام) گارد آهنین، سیما، دوست الیاده، نائه یونسکو، نیز در آن حضور داشت. با این حال، یونسکو در همان سال بر اثر علل طبیعی درگذشت.[125] در سال ۱۹۴۱ رومانی به محور پیوست و الیاده از لندن دشمن به سفارت رومانی در پرتغال بی‌طرف منتقل شد. هم او و هم والسان تا پایان جنگ در پست‌های دیپلماتیک خود باقی ماندند. لووینسکو در رومانی ماند و برای مدت کوتاهی *sindaco* (شهردار) زادگاهش، فالتیکنی، بود.[126] رومانی در یالتا به اتحاد جماهیر شوروی واگذار شده بود و اگرچه تا سال ۱۹۴۷ رسماً به جمهوری خلق تبدیل نشد،

اما در سال ۱۹۴۵ از قبل مشخص بود که باد از کدام طرف می‌وزد و والسان و الیاده هر دو تصمیم گرفتند در خارج از کشور باقی بمانند.

والسان پس از بازگشت کوتاه به رومانی در سال ۱۹۴۵ در فرانسه ماند و الیاده از پرتغال به فرانسه و سپس بعداً به آمریکا نقل مکان کرد. تاریخ‌های بعدی آنها بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت، اما من در اینجا به اتهامی که در اواخر عمر الیاده توسط فیلسوف کلی راس علیه او مطرح شد، اشاره خواهم کرد: اینکه «نوع نظریه دین که توسط الیاده نمایندگی می‌شود» که ادیان باستانی و «از نظر اخلاقی غیرمدون» را ممتاز می‌داند «به طور منطقی و مستقیم به بی‌اخلاقی نئو-پاگانی نازی‌ها منجر می‌شود و علاوه بر این، الیاده مستقیماً چنین چیزی را در رومانی در طول یا قبل از جنگ جهانی دوم ترویج کرده است».[127]

گونه‌های مختلف این اتهام پشت سر انتقادات تندتری بود که در اواخر قرن بیستم به الیاده وارد شد و می‌توان بر دو اساس به آنها پاسخ داد: اینکه شناختن و مطالعه «غیرعقلانی و غیراخلاقی» لزوماً به تشویق فعالیت‌های غیراخلاقی و غیرعقلانی منجر نمی‌شود (و ممکن است برعکس عمل کند)، و اینکه الیاده از «آزمون شناخت شر» راس عبور می‌کند:

> الیاده را می‌توان به درستی به ساده‌لوحی سیاسی متهم کرد. اگر این صرفاً ساده‌لوحی بود، نوعی دفاع بود - نوعی دفاع که اغلب برای هایدگر و ورنر هایزنبرگ ارائه می‌شود. مشکل این است که آیا دیدگاه‌های احمقانه یا ناآگاهانه شرورانه هستند یا صرفاً خوش‌نیت اما بی‌اطلاع. اثبات این است که آیا این دیدگاه‌ها در مواجهه با تظاهرات آشکار شر، سرخورده می‌شوند یا خیر. اگر در چنین شرایطی سرخوردگی وجود نداشته باشد، پس باید بپرسیم که آیا چنین شرهایی واقعاً از این دیدگاه‌ها ناشی می‌شوند و بنابراین آیا این دیدگاه‌ها واقعاً ساده‌لوحانه هستند یا در واقع آگاهانه، عمدی و واقعاً زیان‌آور هستند.[128]

الیاده زمانی که رومانی را به مقصد لندن ترک کرد، سرخوردگی نشان داد. در مقایسه، نه فون سبوتندورف و نه (به ویژه) اولاً شر را نشناختند و همانطور که گفته شد، فون سبوتندورف بهانه بیشتری از اولاً داشت.

سنت‌گرایی رومانیایی از جمهوری خلق رومانی جان سالم به در برد، اما با تماس کمی با سنت‌گرایی در جاهای دیگر. بنابراین تاریخ بعدی آن در اینجا به سرعت مرور خواهد شد. علویه لووینسکو تا دهه ۱۹۷۰ با هفت یا هشت پیرو به نوعی به فعالیت خود ادامه داد و در سال ۱۹۵۸ لووینسکو یک حلقه مطالعاتی سنت‌گرای جداگانه، یعنی اخوت هایپریون، را تأسیس کرد که از حدود ده نفر تشکیل شده بود که هفتگی ملاقات می‌کردند و ممکن است به یک فرقه تشرفی ارتدوکس مرتبط بوده باشد. لووینسکو در سال ۱۹۶۴ شروع به نوشتن کرد و در سال ۱۹۸۱ اولین کتاب خود را با عنوان (*A patrulea hagialîc*) منتشر کرد.[129]

سنت‌گرایی پس از سقوط چائوشسکو در سال ۱۹۸۹ در رومانی از محبوبیت مجددی برخوردار شد. هایپریون به یک سازمان رسمی‌تر گسترش یافت و شروع به انتشار آثار لووینسکو کرد، در حالی که دیگر سنت‌گرایان توسط یک ناشر بزرگ جریان اصلی ترجمه و منتشر می‌شدند؛ سنت‌گرایی حتی موضوع یک برنامه رادیویی هفتگی شد.[130] تمرکز سنت‌گرایان رومانیایی در وزارت خارجه در دهه ۱۹۳۰ در دهه ۱۹۹۰ تکرار شد و سنت‌گرایان به عنوان وزیر خارجه، سفیر در پاریس و همچنین سفیر در تونس خدمت می‌کردند. سفارت تونس به عنوان یک تبعید افتخارآمیز به مردی داده شد که پس از خدمت در دادگاهی که چائوشسکو را به مرگ محکوم کرد، برای مدت کوتاهی نایب‌رئیس شورای وزیران بود.[131] با این حال، به دلایل صرفاً عملی، هرگونه بررسی دقیق از سنت‌گرایی معاصر رومانیایی فراتر از محدوده این کتاب است.

۶

از هم گسیختگی

جنگ جهانی دوم برای اولاً دوره‌ای از فعالیت شدید بود، اما در غیر این صورت برای سنت‌گرایی زمان سکون بود. گنون در مصر بود که توسط نیروهای بریتانیایی اشغال شده بود، در حالی که بیشتر سنت‌گرایان در فرانسه بودند که توسط نیروهای آلمانی اشغال شده بود. شوئون در سوئیس بی‌طرف بود و میشل والسان را به عنوان مقدم خود در پاریس منصوب کرده بود. مکاتباتی که قبلاً این و دیگر سنت‌گرایان را در سراسر جهان متحد کرده بود، با جنگ قطع شد، اگرچه پست دیپلماتیک برزیل بی‌طرف تا سال ۱۹۴۲ امکان ارتباطاتی را فراهم می‌کرد.[1] Etudes traditionnelles انتشار خود را به حالت تعلیق درآورد و آثار گنون در فرانسه در دسترس نبود. همه انواع فعالیت‌های ماسونی متوقف شد و فراماسون‌های فرانسوی مورد آزار و اذیت قرار گرفتند.[2]

با این حال، حتی در طول سال‌های جنگ، گنون پیروان جدیدی پیدا کرد که مهم‌ترین آنها مارتین لینگز، یک مرد جوان انگلیسی بود که تا پایان قرن بیستم به یکی از مهم‌ترین صوفیان سنت‌گرا تبدیل شد. لینگز، که پس از خواندن آثار گنون در حین تدریس زبان انگلیسی در کشورهای حوزه بالتیک، در سال ۱۹۳۸ به علویه پیوسته بود، در آغاز جنگ در مصر به دیدار گنون رفته بود. او که قادر به بازگشت به لیتوانی نبود، شغلی در بخش انگلیسی دانشگاه قاهره پیدا کرد و در طول جنگ به نزدیک‌ترین همکار گنون تبدیل شد، هرچند هرگز دقیقاً یک دوست صمیمی نبود.[3]

گنون همچنین در طول جنگ خوانندگان جدیدی پیدا کرد، از جمله آلن دانیلو، یک موسیقی‌دان فرانسوی و نومسلمان به هندوئیسم که در آن زمان در بنارس، هند زندگی می‌کرد و ترجمه برخی از آثار گنون را به زبان هندی آغاز کرد. برادر بزرگتر او، ژان دانیلو، که در پایان عمر خود یک کاردینال کاتولیک و عضو آکادمی فرانسه بود، به اندازه‌ای به سنت‌گرایی علاقه‌مند شد که گهگاه مقالاتی در این زمینه می‌نوشت.[4] با این حال، مشهورترین خواننده جدید گنون، رمان‌نویس فرانسوی آندره ژید بود. ژید بخش زیادی از جنگ را در مراکش گذراند، جایی که در سال ۱۹۴۳ یک صوفی سنت‌گرای فرانسوی برخی از کتاب‌های گنون را به او قرض داد. ژید در دفتر خاطراتش با خود اندیشید: «اگر آنها را در زمان جوانی‌ام پیدا کرده بودم، چه بر سر من می‌آمد؟» تا سال ۱۹۴۳ برای تغییر خیلی دیر بود: ژید نوشت: «روح اسکلروتیک من... به سختی خم می‌شود» و کتاب‌ها در عوض «غربی بودن» او را به یادش آوردند، اینکه چرا او با دکارت و بیکن بود.[5] با این حال، ژید نمی‌توانست چالش سنت‌گرایی را کاملاً نادیده بگیرد، همانطور که از گفتگویی در حدود این زمان که توسط هانری بوسکو (که قبلاً مورد بحث قرار گرفت) ثبت شده است، نشان داده می‌شود، کسی که او نیز در طول جنگ در مراکش

بود و اخیراً به ژید معرفی شده بود. ژید پس از گفتن بخش زیادی از آنچه در مورد گنون در دفتر خاطراتش نوشته بود به بوسکو و گروهی دیگر، اضافه کرد:

«اگر گنون حق داشته باشد، خب، تمام آثار من فرو می‌ریزد...»

که کسی پاسخ داد: «اما پس دیگران نیز با آن فرو می‌ریزند و نه کمترین‌ها؛ مثلاً آثار مونتنی...»

[ژید]: «هیچ چیز، مطلقاً هیچ چیز، برای اعتراض به آنچه گنون نوشته است وجود ندارد. این غیرقابل انکار است».

[سکوت دیگری، سپس]: «تاس‌ها ریخته شده‌اند، من خیلی پیرم». [اضافه می‌کند]: «من عاشق زندگی‌ام - زندگی چندگانه. نمی‌توانم موافقت کنم که زندگی‌ام را از لذتی که از تنوع شگفت‌انگیز جهان می‌برد، محروم کنم، و چرا؟ تا فدای یک انتزاع کنم - وحدت، وحدت غیرقابل تعریف!... موجودات محدود، موجودات فانی، تنها آنها برای من جالب هستند و عشق مرا برمی‌انگیزند، نه وجود، وجود ابدی، وجود نامحدود».[6]

ژید به وضوح نگران است که گنون حق داشته و او اشتباه کرده است. به نظر می‌رسد او در تلاش است تا شکست خود را در اقدام، در پیروی از نمونه مردی که کتاب‌های گنون را به او داده و یک صوفی شده و دنیا را برای خدا رها کرده است، برای خود توجیه کند. ژید، البته، هرگز یک صوفی نشد، اما تأملات او چیزی از چگونگی ظاهر شدن کتاب‌های گنون و در واقع نمونه شخصی صوفیان سنت‌گرا برای دیگران را نشان می‌دهد: به عنوان یک چالش، یک فراخوان قدرتمند به نوعی از دعوت دینی.

احیا

فعالیت سنت‌گرا در فرانسه پس از پایان جنگ به سرعت احیا شد و به زودی در جهت‌های جدیدی پیش رفت. اولین آنها ماسونی بود. کمی پس از پایان جنگ، یک سنت‌گرای روسی ساکن پاریس، الکساندر موردیوف، به لژ بزرگ فرانسه نامه نوشت. استاد اعظم، میشل دومنیل دو گرامون، و برخی دیگر از ماسون‌های ارشد آشکارا از کار گنون همانطور که از کار ویرث قدردانی کرده بودند، قدردانی کردند و در سال ۱۹۴۷ اجازه تأسیس یک لژ جدید را بر اساس خطوط سنت‌گرا، یعنی (*La Grande Triade*) دادند - این نام از کتاب گنون در مورد تشرف ماسونی، (۱۹۴۶) La grande Triade گرفته شده بود.[7] این نیاز به اجازه ویژه داشت زیرا در آن زمان یک ممنوعیت کلی علیه تأسیس لژهای جدید وجود داشت؛ ماسونری به سختی از اشغال جان سالم به در برده بود و تعداد ماسون‌های وابسته به لژ بزرگ فرانسه از حدود ۱۲۴,۰۰۰ نفر در سال ۱۹۳۹ به تنها ۳,۰۰۰ نفر در سال ۱۹۴۵ کاهش یافته بود.[8] نیاز مبرمی به احیای لژهای قدیمی بود، نه شروع لژهای جدید.

آزمایش احیای آیین ماسونی «سنتی» با حذف افزوده‌های بعدی، همانطور که توسط ویرث استدلال شده بود و تحت هدایت کار گنون، علاقه زیادی را در محافل ماسونی به خود جلب کرد. علاوه بر تعدادی از سنت‌گرایان (از جمله موردیوف)، یازده عضو اول Grande Triade شامل استاد اعظم وقت اطاعت (دو گرامون) و یک استاد اعظم آینده[9] بودند و تعداد بازدیدکنندگان لژ در ابتدا آنقدر زیاد بود که اغلب جایی برای نشستن باقی نمی‌ماند.[10] یک بازدیدکننده در سال ۱۹۴۸ برداشت مطلوب خود را از هم آیین‌ها و هم بحث‌هایی که به دنبال آنها می‌آمد (دو بخش مکمل هر جلسه ماسونی) ثبت کرد:

جناب ایوان سرف کارها را با استادی هدایت می‌کرد... از لحظه‌ای که در جای خود پشت میزش قرار گرفت، همه چیز در نگرش او تغییر کرد تا ظاهری به خود بگیرد که تنها می‌توان آن را مقدس (hieratic) توصیف کرد، بدون هیچ گونه تصنعی... آیین‌ها به موقع و هوشمندانه اجرا می‌شدند، طواف‌ها به درستی، در جهت و با ریتم مناسب انجام می‌شدند... کیفیت کارها با کیفیت آیین برابر بود. سطح فکری متوسط اعضا مطمئناً بالاتر از سطح بیشتر لژها بود. بسیاری از برادران خردی وسیع و واقعی داشتند. موضوعاتی که مورد بررسی قرار می‌گرفتند نیز تقریباً همیشه هوشمندانه مورد بررسی قرار می‌گرفتند و بحث‌هایی که به دنبال آن می‌آمد، مرتبط و مؤدبانه بود، همچنین به لطف نظم کاملی که رعایت می‌شد.[11]

همانطور که بازگشت صلح ابتکارات جدیدی مانند این را ممکن ساخت، همچنین به سنت‌گرایان منفرد اجازه داد تا به کارهای ناتمام بازگردند. یکی از اینها هانری هارتونگ بود، شخصیتی مهم در تاریخ سنت‌گرایی. هارتونگ، عضوی از اقلیت کوچک اما اغلب مهم پروتستان فرانسه و پسر یک فرمانده اکول میلیتر، در سال ۱۹۳۸ توسط اولیویه دو کارفور، پدر یک دوست به نام فرانسیس دو کارفور، با آثار گنون آشنا شده بود. او تمام شب را بیدار مانده و کتابی را که به او داده شده بود (مقدمه عمومی) خوانده بود و در نتیجه زندگی‌اش «متحول» شده بود. با این حال، جنگ پیامدهای این تحول را به تأخیر انداخته بود. هارتونگ پس از اتمام تحصیلات دانشگاهی، در سال ۱۹۴۲ به مقاومت پیوست، در سال ۱۹۴۳ با دوستش فرانسیس دو کارفور به سوئیس گریخت و در سال ۱۹۴۴ برای پیوستن به ارتش فرانسه آزاد به فرانسه بازگشت. هارتونگ پس از زخمی شدن در آلزاس و دریافت نشان شجاعت، به عنوان دستیار رئیس جمهور دوگل منصوب شد. تنها در آن زمان بود که در حین مأموریتی به هند در سال ۱۹۴۵، هارتونگ توانست به جستجوی سنت‌گرای خود بازگردد.[12]

در جنوب هند دوباره در سال ۱۹۴۷، هارتونگ ده روز را در تیروانامالای، آشرام (زاویه) رامانا ماهارشی، یکی از مشهورترین گوروها یا حکیمان هندو قرن، گذراند. این بازدید تجربه معنوی تعیین کننده زندگی هارتونگ بود - او رامانا ماهارشی را «تجسم زنده واقعیت الهی که در هر انسانی وجود دارد، اما او آن را دوباره کشف کرده بود» توصیف کرد[13] - اما جستجوی او برای تشرف را برآورده نکرد. در بازگشت به پاریس، جایی که پس از ترک ارتش دکترای جغرافیا را به پایان رساند،[14] هارتونگ با والسان ملاقات کرد و در فوریه ۱۹۴۹ مکاتبه با گنون را آغاز کرد. در ابتدا آنها در مورد رامانا ماهارشی و دیگر گوروهای معاصر هندو و همچنین ترجمه اثری از رامانا ماهارشی که هارتونگ امیدوار بود در Etudes traditionnelles منتشر کند، بحث کردند. هارتونگ که توسط والسان تشویق شده بود، در ماه مه به گنون - با لحن بیش از حد رسمی که یک مرد جوان برای استفاده با چنین حکیمی مناسب می‌دانست - نوشت که با توجه به مشکلاتی که عمل هندوئیسم برای یک غربی ایجاد می‌کند، «آیا... برای من ممکن نخواهد بود که به سمت یک چارچوب ظاهری که عمیقاً آرزوی آن را دارم و ممکن است - اگرچه تاکنون اسلام را بسیار کمتر از هند شناخته‌ام - تأثیرات و چارچوبی را برای من به ارمغان آورد که برای توسعه زندگی معنوی یک غربی مناسب‌تر باشد؟» دو هفته بعد گنون پاسخ داد که «کاملاً این قصد را تأیید می‌کند» و در ژوئن یا اوایل ژوئیه ۱۹۴۹ هارتونگ و همسرش مسلمان شدند و به علویه پیوستند.[15]

علویه نیز در جهت‌های جدیدی حرکت می‌کرد. اعمال آن پیچیده‌تر می‌شد و در طول مراسم ذکر از شمع و عود استفاده می‌شد، بخشی از آنچه یک منبع خصمانه از آن به عنوان دغدغه کلی برای «صحنه‌آرایی» (mise en scène) یاد می‌کرد.[16] پیامد یک ذکر در حدود سال ۱۹۴۷ به شرح زیر توصیف شده است:

پس از یک وعده غذایی ساده - نان چاودار، پنیر، میوه و چای - که در سکوت خورده می‌شد، شیخ در مورد آموزه و زندگی معنوی صحبت می‌کرد و به سؤالات پاسخ می‌داد. در این مواقع من به طور متغیر نفس قدرتمندی از برکت را که از دهان او بیرون می‌آمد، احساس می‌کردم؛ تقریباً انگار می‌توانستم پرتوهای نوری را که از او ساطع می‌شد، ببینم. او روی دیوان خود با لباس مراکشی نشسته بود و همچنین شاگردانش که روی زمین در یک نیم‌دایره نشسته بودند، زنان در عقب. لباس سنتی که شیخ بر آن اصرار داشت، به هر یک وقار می‌بخشید. دو چراغ مراکشی از مس ریزه‌کاری شده، الگوهای توری ظریفی را بر روی سقف‌ها و دیوارها می‌انداختند و در حالی که ما آیین‌ها را انجام می‌دادیم، عود فضا را پر می‌کرد. همه چیز زیبایی و آرامش مقدس بود و من پس از این شب‌ها گویی مست از شراب حقیقت به خانه می‌رفتم.[17]

دغدغه شوئون برای محیط حتی امروز نیز در خانه‌های پیروان شوئون قابل مشاهده است که تقریباً همه آنها به زیبایی به سبکی «سنتی» تزئین شده‌اند که تا حدی می‌توان آن را به کوماراسوامی ردیابی کرد و همیشه به یک نمازخانه مجهز به قرآن و شمع و معمولاً یک خنجر مجهز هستند.[18] زیبایی همیشه وسیله مهمی برای دسترسی به خدا برای شوئون و پیروانش بود.

دومین جهت جدید برای علویه از علاقه دیرینه شوئون به بومیان آمریکا ناشی شد که خود او آن را به داستان‌هایی که در کودکی توسط مادربزرگ پدری‌اش که مدتی را در جوانی در آمریکا گذرانده بود، برایش گفته شده بود، ردیابی می‌کرد.[19] این علاقه در سال ۱۹۴۶ جدی‌تر شد، زمانی که شوئون به پیروان و تحسین‌کنندگان مختلف نامه نوشت و خواستار تماس با یک «بزرگ» بومی آمریکا شد. در پاسخ، جوزف اپس براون، یک انسان‌شناس در دانشگاه ایندیانا و از قبل یک علوی، کتاب (۱۹۳۲) Black Elk Speaks اثر جان نیهارت را برای شوئون فرستاد.[20] این یک گزارش اول شخص پرفروش بود - که اکنون مشخص شده به شدت ویرایش شده است - از زندگی گوزن سیاه، یک رهبر اوگلالا سو که به زبان لاکوتا صحبت می‌کرد و یک wichasha wakan (مرد مقدس) بود که در نبردهای لیتل بیگ هورن و ووندد نی شرکت کرده بود.[21] Black Elk Speaks شوئون را بسیار تحت تأثیر قرار داد؛ در سال ۱۹۴۸ این یکی از اولین کتاب‌هایی بود که او به کاترین فیر، یک تازه‌وارد به علویه که بعدها همسرش شد، داد.[22] پس از خواندن این کتاب، شوئون شروع به بحث در مورد معنویت بومیان آمریکا در مکاتبات خود با گنون کرد و همچنین توصیه کرد که براون با گوزن سیاه تماس بگیرد؛ براون این کار را کرد و حدود سال‌های ۱۹۴۷-۴۸ یک سال را با او گذراند.[23] نتایج تحقیقات آن سال در سال ۱۹۵۳، همزمان به زبان انگلیسی و فرانسوی، با عنوان The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux, and Les rites secrets des Indiens sioux [The Secret Rites of the Sioux In dians] منتشر شد.[24]

The Sacred Pipe برای سال‌های متمادی به همراه Black Elk Speaks نیهارت، به عنوان یک منبع متنی اساسی برای مطالعه دین بومیان آمریکا پیوست، هرچند هرگز به محبوبیت فوق‌العاده‌ای که کتاب نیهارت داشت، نرسید.[25] The Sacred Pipe عمدتاً در لوزان در طی شش ماه، با بهره‌گیری از درک‌های سنت‌گرای شوئون که در طول یک بررسی هفتگی توسط شوئون از پیش‌نویس براون در حین توسعه آن در دسترس قرار گرفته بود، نوشته شد.[26] بنابراین، The Sacred Pipe منجر به عبور عموماً غیرمنتظره سنت‌گرایی «نرم» به دانشگاه جریان اصلی شد.

اختلاف

این ازسرگیری فعالیت‌های سنت‌گرا در سال ۱۹۴۸ با یک اختلاف به طور فزاینده عمومی بین گنون و شوئون قطع شد. این اختلاف بر سر اعتبار تشرف مسیحی متمرکز بود. شوئون برای مدتی به طور خصوصی معتقد بود که آیین‌های مسیحی تعمید و تأیید، نوعی اعتبار به عنوان تشرف‌های باطنی را حفظ کرده‌اند، دیدگاهی که در شماره ژوئیه-اوت ۱۹۴۸ Etudes traditionnelles در مقاله‌ای با عنوان «اسرار مسیحایی» بیان شد. گنون آشکارا کمتر نگران دیدگاه‌هایی بود که شوئون در «اسرار مسیحایی» بیان می‌کرد - دیدگاه‌هایی که از قبل تا حدودی با آنها آشنا بود، هرچند قاطعانه با آنها مخالف بود - تا اینکه عصبانی بود که این مقاله در چیزی که او هنوز آن را مجله خود می‌دید، منتشر شده است.[27] این ایده که شوئون در حال به چالش کشیدن اقتدار گنون است، با گزارش‌هایی که از ریور به قاهره می‌رسید، تشویق می‌شد، کسی که در سال ۱۹۴۸ به گنون شکایت کرد که پیروان شوئون در تلاش برای به دست گرفتن کنترل Grande Triade هستند و بسیاری اشتراک خود را در Etudes traditionnelles لغو کرده‌اند و تنها نسخه‌های قدیمی حاوی مقالات شوئون را سفارش می‌دهند.[28]

هیچ مدرکی دال بر تلاش شوئون برای به دست گرفتن کنترل Grande Triade وجود ندارد، اما می‌توان انتظار داشت که چالشی برای اقتدار گنون توسط شوئون وجود داشته باشد. یک الگوی کلی از چنین چالش‌هایی وجود دارد: خود گنون اقتدار انکوس مسن‌تر را رد کرده بود، همانطور که انکوس جوان زمانی اقتدار بلاواتسکی را رد کرده بود. رد اقتدار گنون توسط شوئون در این مقطع حتی به دلیل قطع ارتباطات در طول جنگ، که در نتیجه آن پیروان شوئون مستقل‌تر از گنون شدند، همانطور که پیروان والسان مستقل‌تر از شوئون شده بودند، محتمل‌تر بود.

اختلاف بین گنون و شوئون در سال ۱۹۴۸ تنها در مورد اقتدار نبود؛ بلکه در مورد ماهیت مناسب یک طریقت صوفی سنت‌گرا نیز بود. موضع گنون روشن بود: نه تنها عمل باطنی باید در یک چارچوب ظاهری ارتدوکس صورت گیرد، بلکه این دو باید با هم منطبق باشند. یک طریقت صوفی سنت‌گرا در اروپا نباید با یک طریقت صوفی در جهان اسلام متفاوت باشد و اسلام ظاهری پیروان آن نباید با اسلام ارتدوکس متفاوت باشد. هر چیز دیگری «آمیختگی اشکال سنتی»، یعنی تلفیق‌گرایی (syncretism) خواهد بود.[29] دیدگاه شوئون آسان‌گیرانه‌تر بود: او معتقد بود که عمل باطنی چیزی است که واقعاً اهمیت دارد و چارچوب ظاهری آن کمتر مهم است.

این فقط یک نگرانی نظری نبود. دیدگاه شوئون در تسهیلاتی از شریعت که او به برخی از پیروانش در لوزان اجازه می‌داد، احتمالاً از اواخر سال‌های جنگ شروع شده بود، منعکس می‌شد. هیچ نشانه‌ای از چنین تسهیلاتی قبل از جنگ، به جز حذف نمازهای سنت، وجود ندارد. اولین گزارش‌های تسهیلات در سال ۱۹۴۸ از ریور به گنون رسید، که طبق آن پیروان شوئون دیگر ماه رمضان را روزه نمی‌گرفتند.[30] تا سال ۱۹۵۰ این گزارش به طور مستقل توسط هم والسان و هم هارتونگ تکرار می‌شد، که طبق آن این برای پیروان منفرد بود که شوئون شریعت را تسهیل کرده بود، نه برای همه،[31] که به نظر می‌رسد همینطور بوده است.[32] در بازل، فون ماینبورگ و دیگران همانطور که همیشه روزه رمضان را می‌گرفتند.[33]

این و دیگر انحرافات از شریعت توسط پیروان شوئون توسط شوئون، به گفته والسان، به عنوان انحراف از «تشریفات ظاهری» توجیه می‌شد که برای «انطباق... با شرایط زندگی در غرب» لازم بود، توجیهی که خود والسان به وضوح آن را رد می‌کرد.[34] درک والسان کم و بیش دقیق بود: در یک سند بعدی شوئون از «ساده‌سازی‌های» شریعت «مشروع تحت شرایط خاص، نه تنها زندگی در دارالحرب (سرزمین‌های غیراسلامی)

به طور کلی، بلکه همچنین و بالاتر از همه شرایط چرخه‌ای فعلی» نوشت.[35] به گفته یک شوئونی معاصر، «برخی از دستورات دینی لازم برای انجام شدن با حمایت بیرونی کل تمدن سنتی در نظر گرفته شده بودند... اصرار بر برخی از دستورات ظاهری‌تر، خطر به خطر انداختن قصد اصلی دین را دارد زیرا تحت شرایط غیرعادی دنیای مدرن، این دستورات ممکن است در واقع به جای یک حمایت، به یک بار برای زندگی معنوی درونی تبدیل شوند».[36]

علاوه بر عدم رعایت روزه رمضان، والسان همچنین از خواندن نماز آیینی در زمان‌های نامنظم و وضوهای نامناسب قبل از نماز تأسف می‌خورد.[37] اینها نیاز به توضیح و همچنین اظهار نظر دارند. اصول عمل اسلامی به عنوان پنج «رکن» آن توصیف می‌شود که اولین آنها شهادتین است. دومین، نماز آیینی است که باید پنج بار در روز در دوره‌های مشخص - بین سپیده‌دم و طلوع آفتاب، بین ظهر و نیمه راه از ظهر تا غروب آفتاب و غیره - انجام شود. برای نماز آیینی، یک مسلمان باید در حالت طهارت آیینی باشد که از طریق شستن انتهای بدن، ساعدها، دهان و برخی دیگر از قسمت‌ها به ترتیب و شیوه مشخصی به دست می‌آید. جایگزینی برای این وضوها، **تیمم** - انجام وضوهای نمادین محدود با استفاده نه از آب بلکه از شن یا خاک - زمانی که آب در دسترس نیست، مجاز است. به گفته والسان، پیروان شوئون حتی زمانی که آب در دسترس بود از آن استفاده می‌کردند. رکن سوم روزه گرفتن از غذا، نوشیدنی، تنباکو و غیره، از سپیده‌دم تا غروب در طول ماه قمری رمضان است.

شوئون دلیلی داشت که بخواهد این ارکان را «ساده‌سازی» کند (همانطور که بعداً گفت). ارکان دوم و سوم اسلام در جهان اسلام اگر کسی بخواهد به اندازه کافی آسان هستند - مساجد دارای وضوخانه هستند و انتظار می‌رود که توجه کسی در اواخر روز در ماه رمضان شروع به پرت شدن کند. با این حال، در غرب، آنها مشکلات خاصی را حتی امروز نیز ایجاد می‌کنند و این مشکلات در طول دهه ۱۹۴۰ حتی بیشتر بود، زمانی که مهاجرت هنوز مسلمانان را در غرب تا حدودی آشنا نکرده بود. هیچ مسجدی برای نماز خواندن وجود نداشت و افرادی که شروع به شستن ساعد و پاهای خود در یک دستشویی عمومی می‌کردند، توجه ناخوشایندی را به خود جلب می‌کردند. کسی که در یک بعد از ظهر رمضان پشت میزش به خواب می‌رفت، با درک رفتار نمی‌شد. علاوه بر این، در دهه ۱۹۴۰ رمضان در تابستان می‌افتاد و اگرچه هوا در سوئیس در ماه اوت معمولاً خنک‌تر از قاهره است، اما خورشید خیلی زودتر طلوع و خیلی دیرتر غروب می‌کند و دوره روزه را بسیار طولانی‌تر می‌کند - هرچند راه‌هایی برای مقابله با این مشکل بدون رها کردن کامل روزه وجود دارد.[38] بنابراین می‌توان دید که چرا شوئون ممکن است برخی انحرافات از شریعت را در این زمینه‌ها مجاز بداند، هرچند کاملاً مشخص نیست که چرا او می‌خواست تیمم را زمانی که آب در دسترس بود، مجاز بداند.[39]

اگرچه والسان به وضوح با «ساده‌سازی‌های» شوئون همدردی نمی‌کرد و به نظر می‌رسد گنون نیز همدردی نمی‌کرد، اما جالب است توجه داشته باشیم که همانطور که اسلام در اواخر قرن بیستم در غرب گسترده‌تر شد، برای نومسلمانان غربی معمول شد که برخی تسهیلات از شریعت را به دلایل صرفاً عمل‌گرایانه مجاز بدانند[40] - احمقانه است که کسی را تا نقطه شکست تحت فشار قرار دهیم. با این حال، یک تفاوت ظریف اما مهم بین اجازه دادن به یک نومسلمان برای به تأخیر انداختن یک نماز آیینی به منظور از دست ندادن شغل،[41] و اجازه دادن به چنین تأخیری به دلیل «شرایط چرخه‌ای فعلی» یا به این دلیل که زمان نماز تنها یک تشریفات «ظاهری» است که می‌توان آن را «ذاتی کرد» وجود دارد.[42] بیشتر مسلمانان آگاه از شرایط در غرب در مورد وضعیت اول همدردی می‌کنند. دلیل دوم توسط گنون و والسان رد شد و تقریباً هر مسلمانی را رسوا می‌کند. در برخی موارد این داستان شناخته شده شیخ را به ذهن می‌آورد که در طول ماه رمضان با پیروان خسته‌اش در

صحرا سفر می‌کرد. ناگهان، یک واحه با یک استخر خنک و شفاف و نخل‌های خرما پر از خرمای رسیده از ناکجاآباد ظاهر می‌شود. صدای خدا می‌گوید: «بفرمایید! شما آنقدر به راه من متعهد هستید که دیگر نیازی به نگرانی در مورد تشریفات ندارید». شیخ پاسخ می‌دهد: «به خدا پناه می‌برم از شیطان رانده شده!». شیطان (که در واقع خودش بود) می‌پرسد: «چطور فهمیدی من بودم؟». شیخ پاسخ می‌دهد: «تا حدی به خاطر نحوه صدایت و تا حدی به این دلیل که می‌دانم خدا هرگز کسی را از رعایت شریعت رها نمی‌کند».

یک انحراف دیگر از شریعت که توسط والسان گزارش شده است، نیاز به اظهار نظر دارد. این انحراف، اجازه دادن به علوی‌ها برای نوشیدن آبجو در طول شام‌های خانوادگی یا کاری بود،[43] ظاهراً برای از بین بردن سوءظن‌ها مبنی بر مسلمان بودن آنها. برخی شباهت‌ها به دیگر تسهیلات شریعت شوئون در جاهای دیگر وجود دارد، اما هیچ شباهت شناخته شده‌ای به این یکی وجود ندارد.[44] شریعت به مسلمانان اجازه می‌دهد که برای جلوگیری از مرگ، ایمان خود را انکار کنند (هرچند اگر بتوانید شهید شوید بهتر است) و به نومسلمانان گاهی توصیه می‌شود که تا زمانی که احساس آمادگی برای مقابله با واکنش‌ها را ندارند، به همه در مورد گرویدن خود نگویند. با این حال، هیچ شیخ دیگری شناخته نشده است که هرگز اعمال حرام را برای تقویت یک داستان دروغین مجاز دانسته باشد. علاوه بر این، برخی از علوی‌ها به زودی شروع به نوشیدن آبجو به صورت خصوصی و همچنین در انظار عمومی کردند.[45]

با این حال، شوئون شریعت را به طور کامل رها نکرده بود و هرگز این کار را نمی‌کرد، هرچند در سال‌های آینده انحرافات بیشتری وجود داشت. شوئون هنوز به اندازه کافی بر شریعت اصرار داشت که به پیروانش یادآوری کند که «روابط جنسی خارج از ازدواج مطلقاً ممنوع است» [تأکید در اصل]،[46] و از پذیرش یک دوست قدیمی فرانسوی گنون، روژه ماریدور، در علویه امتناع کرد. ماریدور، مانند دیگران از نسل خود، در سال‌های ۱۹۲۷-۲۸ با آثار گنون روبرو شده بود و در دهه ۱۹۳۰ چندین بار به دیدار گنون در قاهره رفت - او ممکن است همان پیرو ثروتمندی باشد که گنون را در سال‌های اولیه اقامتش در مصر از گرسنگی نجات داد. او که توسط ریور به والسان ارجاع داده شده بود، مانند دیگران به دنبال یک تشرف صوفیانه بود، اما والسان ماریدور را رد کرد، زیرا او با یک زن متأهلی زندگی می‌کرد که نمی‌توانست از شوهرش طلاق بگیرد. شوئون نیز به همین دلیل او را رد کرد. گنون آشکارا نسبت به وضعیت ماریدور همدردی بیشتری داشت و با تأیید گنون بود که ماریدور به مراکش سفر کرد و وارد درقاویه شد، همان طریقتی که بورکهارت وارد آن شده بود، هرچند به دست شیخی دیگر، محمد التادلی. التادلی بعداً به ماریدور اجازه داد تا درقاویه را بدهد و بنابراین دومین طریقت صوفی سنت‌گرا تأسیس شد.[47]

نقطه مقابل تأکید شوئون بر عمل باطنی و نادیده گرفتن عناصر ظاهری شریعت، آمادگی او برای در نظر گرفتن آیین‌های مسیحی به عنوان تشرفی و در نتیجه پذیرش پیروانی بود که مسیحی بودند. او هرگز به غیرمسلمانان اجازه پیوستن به خود علویه را نداد اما به آنها اجازه داد تا در مراسم ذکر علوی شرکت کنند (هرچند نه به طور فعال).[48] تا سال ۱۹۵۰ گنون گزارش‌هایی مبنی بر اینکه شوئون پیروان مسیحی دارد، به ویژه یک کشیش کاتولیک که به اخوت سواران پاراکلیت الهی تشرف یافته بود، را جدی گرفت. پس از مرگ شاربونو-لاسه، کنترل این نهاد در سال ۱۹۴۶ به همکار قدیمی گنون از فرقه معبد، یعنی توماس، رسید.[49] اگرچه تاریخ پاراکلیت بین سال ۱۹۴۶ و «به خواب رفتن» آن در سال ۱۹۵۱ مبهم است، اما به نظر می‌رسد گزارش‌هایی که به گنون می‌رسید دقیق بوده است، زیرا این کشیش تا اواسط دهه ۱۹۶۰ از تمرینات مراقبه شوئون - بر روی شش موضوع - استفاده می‌کرد، زمانی که گزارش شده است برای اولین بار از لوزان بازدید کرده، از آنچه دیده خوشش نیامده و با شوئون قطع رابطه کرده است.[50]

گنون نه تنها نگران شوئون و the Cavaliers of the Divine Paraclete بود، بلکه نگران Grande Triade نیز بود. محبوبیت این لژ مشکلات خاص خود را به همراه آورده بود. هیچ لژی نمی‌تواند رسماً عضویت را به هیچ گروه خاصی محدود کند (هرچند می‌تواند در مورد آیین‌های خود در محدوده‌ای تصمیم بگیرد) و Grande Triade به زودی با مشکل ماسون‌هایی روبرو شد که علاقه چندانی به سنت‌گرایی نداشتند و نیاز به عمل ظاهری برای همراهی با عمل باطنی لژ را مورد مناقشه قرار می‌دادند و همچنین سنت‌گرایانی که علاقه چندانی به ماسونری نداشتند، مشکلات مکملی ایجاد می‌کردند. این لژ همچنین مجبور بود در چارچوب ساختارهای ایجاد شده توسط لژ بزرگ فرانسه عمل کند که به گفته برخی، امکانات آن را محدود می‌کرد. تا سال ۱۹۴۹ گنون شروع به ابراز تردید کرده بود، اگرچه تا زمان مرگش به توسعه آیین لژ علاقه شدیدی داشت.[51] در سال ۱۹۵۰ ریور، که به دستور گنون کمی پس از تأسیس Grande Triade به آن پیوسته بود، با استفاده از نوبت خود به عنوان سخنران در لژ برای محکوم کردن لژ به دلیل عدم دستیابی به اهدافش، باعث جنجال و ناامیدی شد. از ریور خواسته شد که لژ را ترک کند و او این کار را کرد.[52]

دومین تلاش سنت‌گرا برای ایجاد یک عمل باطنی ماسونی در این مقطع (یا شاید کمی قبل‌تر) توسط ریور و یک مکاتبه‌کننده سنت‌گرای دیگر گنون، ژان تورنیاک، انجام شد.[53] ریور و تورنیاک با هم (*Trois Anneaux*) را تأسیس کردند، یک لژ «وحشی» (لژی که به هیچ اطاعتی پاسخگو نبود). به عنوان یک لژ وحشی، فعالیت‌های آن کمتر از *Trois Anneaux* تحت نظر لژ بزرگ فرانسه محدود بود و این بار آیین‌های خود را از آیین‌های ماسونی «عملیاتی» کلمنت استراتون، یک ماسون انگلیسی که ادعا می‌کرد آیین‌های اصلی (پیش از قرن هجدهم) ماسونری را دوباره کشف کرده است، می‌گرفت - ادعایی که گنون تا حدی آن را پذیرفته بود، هرچند بخش‌هایی از آیین‌های استراتون را به عنوان افزوده‌های مدرن شناسایی کرده بود. آیین‌های آن ممکن است همچنین شامل دعای تکراری شبیه به ذکر صوفیانه بوده باشد.[54] اگرچه آزادتر از Grande Triade بود، Trois Anneaux علاقه بسیار کمتری را برانگیخت. گفته می‌شود که این لژ تعداد کمی را جذب کرد و از تنش بین اعضای مسلمان و مسیحی خود رنج می‌برد. این تنش‌ها باید بیشتر به شخصیت‌ها مربوط می‌شد تا به ادیان، زیرا مسلمانان بدون مشکل به Grande Triade تعلق داشتند و مسیحیان و مسلمانان اغلب در یک لژ (غیرسنت‌گرا) در خاورمیانه مشترک بودند.

مشکلات با پروژه‌های ماسونی گنون بدترین مشکل او نبود. در طول سال ۱۹۵۰، روابط با شوئون بیشتر خراب شد و گنون و ریور (که به دستور گنون عمل می‌کرد) شروع به ارجاع جویندگان تشرف نه به شوئون، بلکه مستقیماً به والسان در پاریس یا به ماریدور کردند. شوئون، در تلاش برای جلوگیری از یک شکاف، ژاک-آلبر کوتات (که حرفه‌اش دیپلمات بود) را به نزد ریور فرستاد تا پیشنهاد کند که شوئون ممکن است برای دیدن گنون شخصاً به قاهره برود. با این حال، گنون اعلام کرد که اگر شوئون به قاهره بیاید، از ملاقات با او خودداری خواهد کرد.[55] او تا آن زمان تصمیم گرفته بود که پیروان شوئون در حال جاسوسی از او هستند - همان پارانویای خفیفی را نشان می‌داد که زمانی که برادرزاده‌اش، فرانسواز، را در پاریس از دست داد، قابل مشاهده بود - و اینکه لینگز در حال خواندن مکاتبات او به نمایندگی از شوئون است، اتهامی که لینگز همیشه آن را انکار می‌کرد.[56] وظیفه لینگز دریافت نامه‌های گنون و تحویل آنها به خانه گنون بود و نامه‌ها نشانه‌هایی از دستکاری شدن را نشان می‌دادند. با این حال، اگر نامه‌های گنون واقعاً باز شده بود، تقریباً به طور قطع نه توسط لینگز بلکه توسط سانسور مصر، که از نمادهای ماسونی در بسیاری از نامه‌های گنون کنجکاو شده بود، باز شده بود.[57] گنون و شوئون دیگر هرگز یکدیگر را ملاقات نکردند.

تا اواسط سال ۱۹۵۰ شوئون اولین جدایی‌های خود را تجربه می‌کرد. در میان آنها کوتات، فرستاده قبلی او به نزد ریور، و دوست کوتات، هارتونگ، بودند که تنها یک سال قبل به علویه پیوسته بود. تا ژوئیه ۱۹۵۰ هر دو مرد به «اسلام‌زدایی» طریقت توسط شوئون (به گفته یادداشت‌های هارتونگ)، به رها کردن بخش‌هایی از شریعت توسط او و به معرفی عناصر عملی «که در واقع چیزی بیش از [محصولات] تخیل شوئون بدون هیچ ارزش سنتی نیستند» اعتراض می‌کردند.[58] این شکایت احتمالاً به شش موضوع مراقبه که در فصل ۴ مورد بحث قرار گرفت، اشاره دارد: ریور قبلاً در سال ۱۹۴۸ به گنون شکایت کرده بود که شوئون مراقبه‌هایی را در مورد موضوعات خارج از اسلام معرفی کرده است.[59]

کوتات و هارتونگ با هم علویه را ترک کردند اما پس از آن مسیرهای متفاوتی را دنبال کردند. کوتات، که همسرش با او علویه را ترک کرد، در سال ۱۹۵۱ شروع به دریافت آموزش از یک کشیش ارتدوکس مسیحی کرد. در سال ۱۹۵۵ (در حین خدمت به عنوان سفیر سوئیس در کلمبیا) او و همسرش وارد کلیسای کاتولیک شدند. با این حال، او علاقه خود را به سنت‌گرایی حفظ کرد و در سال ۱۹۵۷ در سوربن در مورد گنون سخنرانی کرد.[60] او به عنوان سفیر سوئیس در هند در اوایل دهه ۱۹۶۰، تلاش‌های قابل توجهی برای تسهیل پذیرش پناهندگان بودایی تبتی که از دست چینی‌ها فرار می‌کردند، توسط سوئیس انجام داد.[61] از سوی دیگر، هارتونگ همسرش را در علویه رها کرد (هرچند این تنها دلیل طلاق بعدی آنها نبود) اما تا زمان مرگش در سال ۱۹۸۸ یک مسلمان با دقت عمل‌کننده باقی ماند. ورود او به علویه مخفی بود و اسلام او (به جز برای خانواده نزدیکش) تا تقریباً پایان عمرش مخفی باقی ماند - و حتی در آن زمان نیز اعلام نشد، هرچند ممکن بود از دعاهایی که در تدفین او توسط برخی از علوی‌های غیرشوئونی خوانده شد، استنباط شود.[62]

سرانجام، در سپتامبر ۱۹۵۰، گنون والسان را تشویق کرد که نامه کوتاهی به شوئون بنویسد و علویه پاریس را که والسان از سال ۱۹۴۰ رهبری می‌کرد، از علویه اصلی شوئون جدا کند.[63] گنون دلایل خود را در نامه‌ای که در ماه اکتبر نوشت، بیان کرد: «در لوزان، اعمال آیینی به حداقل ممکن کاهش یافته است و بیشتر آنها دیگر حتی در ماه رمضان روزه نمی‌گیرند». گنون معتقد بود که علویه در حال تبدیل شدن از یک طریقت صوفی به یک «سازمان "جهان‌شمول" مبهم» است.[64] همین نکات در ماه نوامبر توسط والسان با طول بسیار بیشتری، در یک نامه سرگشاده ۲۵ صفحه‌ای بسیار انتقادی به شوئون، که لحن آن بسیار تند و گاهی حتی طعنه‌آمیز بود، مطرح شد. والسان شوئون را به حرکت از اسلام به سمت «یک جهان‌شمولی سطحی و آسان»، اختصاص دادن یک «نقش جهانی خارج از اسلام» به خود، نادیده گرفتن نیاز به «ایمان واقعی محمدی» و جایگزین کردن ویژگی اسلامی علویه با یک ویژگی «جهان‌شمول» متهم کرد.[65] تمایز بین جاویدان‌گرایی و «جهان‌شمولی»، تمایزی که من خودم در این کتاب اتخاذ خواهم کرد، این است که اولی وحدت را در فلسفه جاویدان اولیه می‌یابد، در حالی که دومی ادیان را به طور نامشخص با هم جمع می‌کند.

کوتات و هارتونگ همچنین در ماه ژوئیه شوئون را به خاطر «الوهیت بخشیدن به یک انسان»[66]، احتمالاً خود شوئون، مورد انتقاد قرار داده بودند. این اتهام، و «نقش جهانی خارج از اسلام» که والسان ادعا می‌کرد، یک معمای زمانی را ارائه می‌دهد. همانطور که خواهیم دید، طبق Erinnerungen und Betrachtungen او، شوئون تنها در اواسط دهه ۱۹۶۰ به این نتیجه رسید که ماموریتی جهانی به او سپرده شده است، و به نظر می‌رسد که تنها در طول دهه های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ خود را نوعی تجلی الهی تلقی کرده است. بنابراین، اتهامات کوتات، هارتونگ و والسان در این زمینه به نظر می‌رسد خیلی زود مطرح شده‌اند. شاید آنها اولین نشانه‌های یک تحول بعدی را تشخیص داده بودند. ریور آشکارا در سال ۱۹۴۷ چنین نشانه‌هایی را تشخیص داد، زمانی که به گنون گزارش داد که یکی از پیروان شوئون، شوئون را «استاد الهی من» توصیف کرده و دیگری گفته است:

«آیا بسیار معنادار نیست که مردی که امروز بهتر از همه مسیحیت را درک می‌کند، نام عیسی را بر خود دارد؟» (عیسی، شکل عربی عیسی، نام مسلمان شوئون بود). البته ریور به دیدگاه خود شوئون در مورد خودش اشاره نمی‌کند، بلکه به دیدگاه‌های پیروان شوئون. هرچند نه اغلب، اما اتفاق می‌افتد که صوفیان در جهان اسلام ایده‌هایی مانند این را در مورد جایگاه شیوخ خود پیدا می‌کنند. مواردی از شیوخ صوفی حتی در جهان اسلام وجود دارد که به پذیرش ارزیابی پیروانشان از خودشان رسیده‌اند و ممکن است چیزی از این قبیل در نهایت برای شوئون اتفاق افتاده باشد.

شکاف با شوئون و مشکلات دیگر بر گنون تأثیر گذاشت. قدیمی‌ترین دوستش در قاهره، والنتین دو سن-پوآن، بعدها از نامه‌هایی نوشت «که او را شکنجه می‌داد، شایعات مضحکی را گزارش می‌کرد که او را به آزار و اذیت معتقد می‌کرد، [و] عمرش را کوتاه کرد... نویسنده خندان، شاد، آرام و خوشایند جای خود را به مردی عصبی و تندخو داد که علی‌رغم لبخندش، آشکارا ناراحت بود».[68]

دو سن-پوآن آشکارا اغراق نمی‌کرد. سلامت گنون رو به وخامت گذاشته بود، تا آنجا که در سال ۱۹۵۰ یک روزنامه‌نگار بازدیدکننده - اولین کسی که شناخته شده است با او ملاقات کرده است - اشاره کرد که صورتش لاغر و دستانش «شفاف» بود (اما این ویژگی‌ها را نشانه «معنویت بزرگ» گرفت).[69] در اواخر پاییز ۱۹۵۰، تقریباً در همان زمانی که والسان نامه سرگشاده ۲۵ صفحه‌ای خود را به شوئون نوشت، گنون از فرزندانش چیزی را گرفت که احتمالاً یکی از انواع مختلف آنفولانزا بود که در آن زمان از سال ساکنان قاهره را آزار می‌دهد، و به بستر بیماری افتاد. سلامتی او هرگز بهبود نیافت و در اواخر شب ۷ ژانویه ۱۹۵۱، در سن تنها ۶۴ سالگی درگذشت. او روز بعد (همانطور که رسم مسلمانان است) در گورستان بزرگ و باستانی جنوبی قاهره، با حضور لینگز و یک علوی آمریکایی، ویتال پری، که از سال ۱۹۴۶ در قاهره زندگی می‌کرد، به خاک سپرده شد.[70]

گنون یک پسر، دو دختر و یک همسر باردار از خود به جای گذاشت. خوشبختانه برای خانواده‌اش، جامعه فرانسوی در قاهره با مرگ گنون متوجه چیزی شدند که قبلاً قدر آن را ندانسته بودند، اینکه یک فرانسوی برجسته در قاهره زندگی می‌کرده است، و لیسه فرانسوی-مصری در حومه ثروتمند هلیوپولیس پیشنهاد داد که فرزندان گنون را به صورت رایگان آموزش دهد.[71] همه آنها به دو زبان فرانسوی و عربی بزرگ شدند؛ پسر بزرگ، احمد، بعدها به فرانسه مهاجرت کرد و پزشک شد، در حالی که سه فرزند دیگر در قاهره باقی ماندند و کم و بیش زندگی عادی طبقه متوسط مصر را داشتند.[72]

کمی قبل از مرگش، گنون از همسرش خواسته بود که اتاق مطالعه‌اش را دست نخورده بگذارد و گفته بود که در این صورت می‌تواند پس از مرگش بیوه و فرزندانش را ببیند، هرچند آنها قادر به دیدن او نخواهند بود.[73] خواسته‌های او مورد احترام قرار گرفت (به جز تلاش ناموفق بیوه‌اش برای فروش کتابخانه‌اش در سال ۱۹۵۳) و در پایان قرن بیستم اتاق مطالعه او همانطور که آن را ترک کرده بود، باقی ماند، هرچند با اضافه شدن یک تلویزیون.[74]

سنت‌گرایی در قاهره پس از مرگ گنون دوام چندانی نیاورد. لینگز پس از انقلاب ۱۹۵۲، زمانی که شهروندان بریتانیایی به طور دسته جمعی از دانشگاه قاهره اخراج شدند، مجبور به ترک مصر به مقصد انگلستان شد.[75] خانواده پری کمی قبل از انقلاب تصمیم گرفته بودند که با توجه به وخامت آشکار وضعیت سیاسی بدون گنون، ماندن در مصر فایده چندانی ندارد؛ آنها به لوزان نقل مکان کردند.[76] همکار مصری گنون، معین‌العرب، که به هر حال هرگز واقعاً یک سنت‌گرا نبود، به یک پیرو فداکار گورو هندو کریشنا منون تبدیل شد که توسط اس. کاتز، پزشکی که در بیماری نهایی گنون حضور داشت، با آثار او آشنا شده بود. کریشنا منون همچنین گورو

جان لوی بود، نومسلمان یهودی که خانه گنون را برای او خریده بود و در آغاز جنگ جهانی دوم با شوئون سفر می‌کرد؛ کاتز، که او نیز از تبار یهودی بود، از آشنایان لینگز بود.[77] اگرچه منون تعدادی از پیروان سنت‌گرا را به دست آورد، اما به نظر نمی‌رسد به هیچ وجه یک سنت‌گرا بوده باشد، بلکه بیشتر یک مدرنیست بود.

جامعه فرانسوی که در طول زندگی گنون دیر به حضور او در قاهره پی برد، اولین سالگرد مرگ او را با جلسه‌ای در خانه گنون گرامی داشت که شامل یک دبیر دوم از سفارت فرانسه، قرائت قرآن و سخنرانی‌هایی بود که بیشتر توسط افرادی که به سختی گنون را ملاقات کرده بودند، ایراد می‌شد. در دومین سالگرد مرگ او، تقریباً همان افراد یک انجمن دوستان رنه گنون را در مصر تأسیس کردند، اما از این سازمان چیز زیادی حاصل نشد، زیرا جامعه فرانسوی در مصر در آن زمان در روزهای پایانی خود بود.[78] به نظر می‌رسد برخی انجمن دوستان رنه گنون را راهی برای بهبود روابط فرانسه و مصر پس از انقلاب ۱۹۵۲ می‌دیدند،[79] اما اگر چنین بود، آنها ماهیت انقلاب را اشتباه فهمیده بودند.[80]

به جز در میان تعداد بسیار کمی از مصری‌های تحصیل‌کرده فرانسوی، گنون به زودی در مصر فراموش شد. در مقابل، آموزه‌های کریشنا منون - که در ابتدا توسط العرب منتشر می‌شد - قرار بود پیروانی را در آنجا جذب کند که تا قرن بیست و یکم ادامه داشت.

سنت‌گرایی دستاورد گنون بود، به این معنا که بدون او و نوشته‌هایش این جنبش هرگز وجود نداشت - هیچ یک از همکاران اولیه او چیزی تولید نکردند که بتواند افرادی مانند کوماراسوامی، اولاً، الیاده و شوئون را جذب کند. دستاورد او نه تنها بر اساس کارش بلکه بر اساس جدیت عمیقی بود که خود را وقف وظیفه‌اش، به ویژه مکاتباتش، کرده بود. چنین جدیت و فداکاری‌ای مشخصه جنبش سنت‌گرا باقی ماند. با این حال، سنت‌گرایی دو ویژگی مشکل‌ساز را نیز از گنون به ارث برد: رازداری و انزوای او. گنون در مورد هندوئیسم بدون داشتن هیچ تماس شناخته شده‌ای با هندوئیسم آنطور که در هند زندگی و عمل می‌شد، نوشت و به همین ترتیب در مورد اسلام بدون هیچ تماس قابل توجهی با دانش اسلامی زنده نوشت. کار او و سنت‌گرایی به طور کلی، در نتیجه آسیب دید.

طریقت‌های مستقل

در زمان مرگ گنون، سه طریقت صوفی سنت‌گرای مستقل وجود داشت: علویه شوئون، علویه والسان و درقاویه ماریدور. چهارمی، که توسط عبدالواحد پالاویچینی تأسیس شد، در اواخر دهه ۱۹۷۰ به وجود آمد، شاخه‌ای از طریقت احمدیه در میلان؛ برای کامل بودن، ترتیب زمانی به هم خواهد خورد تا در این فصل بررسی شود. هر چهار طریقت در جهت‌های مختلفی توسعه یافتند. طریقت شوئون (که در دو فصل بعدی مورد بحث قرار خواهد گرفت) با فاصله زیاد مهم‌ترین بود و به طور فزاینده‌ای جهان‌شمول شد. طریقت والسان به طور فزاینده‌ای اسلامی شد و درقاویه ماریدور به طور فزاینده‌ای گنونی. طریقت پالاویچینی به مشهودترین طریقت سنت‌گرا در غرب تبدیل شد.

درقاویه ماریدور

ماریدور یک سنت‌گرای تثبیت شده بود، دوست قدیمی گنون که عضو Grande Triade بود و ماسونری خود را جدی می‌گرفت - او یک بار به یک دوست نزدیک در لژ گفت که این عمل ماسونی او بود که به او

قدرت ادامه دادن عمل اسلامی‌اش را می‌داد. برای برخی در فرانسه، به نظر می‌رسید که ماریدور ردای گنون را به ارث برده است. بنابراین، در طول دهه ۱۹۵۰، ریور گروه قابل توجهی از سنت‌گرایان ایتالیایی را که به دنبال یک تشرف باطنی بودند، به ماریدور ارجاع داد و این به ماریدور بود که شاکورناک پس از اخراج ریور از این سمت در سال ۱۹۶۰، برای یک ویراستار جدید برای Etudes traditionnelles روی آورد. با این حال، ماریدور نپذیرفت و والسان را پیشنهاد داد که سپس از سال ۱۹۶۱ تا زمان مرگش در سال ۱۹۷۴ Etudes traditionnelles را ویرایش کرد.[81]

شاکورناک ریور را اخراج کرده بود زیرا متوجه شده بود که او پول‌هایی را از Etudes traditionnelles به مصرف شخصی خود می‌رسانده است - گفته می‌شود ریور اغلب به دلیل نداشتن شغل منظم و همچنین مجبور بودن به حمایت از چندین همسر و تعدادی فرزند نامشروع، بی‌پول بوده است. حرفه سنت‌گرای او یک حرفه غم‌انگیز است: یکی از اولین تحسین‌کنندگان گنون در سال ۱۹۲۸، او با فلسفه اولیه سنت‌گرا خوشحال‌تر از جنبش بعدی سنت‌گرا و تأکید آن بر تشرف بود. او در تمام پروژه‌های بزرگ سنت‌گرای فرانسه - Etudes traditionnelles ، اخوت پاراکلیت، علویه، Grande Triade و Trois Anneaux -شرکت کرد اما عمدتاً با اکراه و بدون مشارکت قابل توجهی در هیچ یک از آنها، و بیست سال آخر عمر خود را تا حد زیادی توسط جنبش سنت‌گرا فراموش شده گذراند.[82]

ماریدور که متوجه شد پیروان ایتالیایی بیشتری نسبت به فرانسوی دارد، تا سال ۱۹۶۱ از فرانسه به ایتالیا نقل مکان کرد و درقاویه خود را در تورین تأسیس کرد. در آنجا او و پیروانش یک معادل ایتالیایی برای Etudes traditionnelles به نام (*Rivista di Studi tradizionali*) و یک معادل ایتالیایی برای Editions traditionnels (همانطور که کسب و کار انتشاراتی شاکورناک اکنون شناخته می‌شد)، یعنی Edizioni Studi tradizionali. راه‌اندازی کردند. در طول سال‌ها، Edizioni Studi tradizionali. ترجمه‌های ایتالیایی تقریباً تمام آثار گنون را منتشر کرد، در حالی که Rivista di Studi tradizionali ترجمه‌های کوتاه‌تری از متون کلاسیک سنت‌گرا و اسلامی - آگوئلی و همچنین گنون، التادلی (شیخ خود ماریدور) و ابن عربی - را منتشر می‌کرد. این مجله همچنین به علایق اولیه گنون وفادار ماند و ترجمه‌هایی از متون مختلف هندو را منتشر کرد.

درقاویه تورین با گذشت زمان خود را به عنوان تنها مدافع سنت‌گرایی اولیه گنون می‌دید، وفادار به درجه‌ای که برخی از سنت‌گرایان فرانسوی آن را «گنون‌پرستی» توصیف می‌کردند. نوشته‌های بعدی آن نه تنها از سبک نثر گنون بلکه از پارانویای او نیز تقلید می‌کرد: اشاراتی به «هدف... تخریب کار رنه گنون» وجود دارد که اقدامات «نیروهایی از قوی‌ترین‌ها در دنیای ما» را توضیح می‌دهد. علاوه بر دفاعی بودن، نوشته‌های درقاوی گاهی توهین‌آمیز نیز هستند. به عنوان مثال، یک سنت‌گرای غیردرقاوی که به عنوان «فردی که ما قبلاً بیش از حد در مورد او صحبت کرده‌ایم» شناسایی شده است، متهم به عمل تنها «برای به نمایش گذاشتن دانش ادعایی خود از تکنیک‌های تشرفی، در یک تلاش ناامیدانه برای جا زدن خود به عنوان چیزی که نیست» می‌شود. همه دیگر سنت‌گرایان عموماً فرض می‌شود که با نیت بد عمل می‌کنند. بنابراین نه تنها شوئون به «نفرت آشکار» از گنون متهم می‌شود، بلکه والسان نیز به «دروغ پنهانی و حتی خطرناک‌تر» متهم می‌شود.[83]

این لحن ممکن است تا حدی از یک اختلاف طولانی و تلخ ناشی شود که ماریدور و دیگران، از جمله والسان، در مورد حق چاپ آثار گنون که متعلق به فرزندان گنون بود، درگیر آن بودند. مورد اختلاف نه اینکه چه کسی حق‌التألیف را دریافت کند، بلکه اینکه چه کسی کنترل ویرایشی نوشته‌های گنون را داشته باشد، بود. منشأ این اختلاف، که حتی شامل برخی دعاوی قضایی نیز بود، این بود که احمد گنون - پسر بزرگ رنه - با یکی

از پیروان ماریدور ازدواج کرد، سهم خود را از حق چاپ پدرش به ماریدور منتقل کرد و سپس در یک تصادف رانندگی کشته شد؛ این اختلاف تا دهه ۱۹۹۰ هنوز به رضایت همه طرف‌ها حل نشده بود.[84] دلیل آن هر چه بود، یکی از پیامدهای خصومت درقاوی این است که اطلاعات کمی در محافل گسترده‌تر سنت‌گرا در مورد تاریخ بعدی درقاویه وجود دارد. وقتی من تلاش کردم با درقاویه تماس بگیرم، مؤدبانه اما قاطعانه به من گفته شد که آنچه اهمیت دارد متافیزیک است و زندگی‌نامه‌ها هیچ اعتباری ندارند. پس، چیز بیشتری در مورد درقاویه نمی‌توان گفت.

علویه والسان

علویه پاریس والسان، در مقابل، هر چه بیشتر به اسلام صوفیانه جریان اصلی نزدیک‌تر شد. والسان، به طور قابل توجهی، تنها شیخ سنت‌گرایی است که از توصیفات بعدی، مانند یک شیخ صوفی در جهان اسلام - به عنوان نوعی از یک قدیس - ظاهر می‌شود. تنها چیزی که کم است، داستان‌های کراماتی است که معمولاً در دنیای عرب در اطراف خاطره یک شیخ بزرگ جمع می‌شود. او همچنین اولین شیخ سنت‌گرایی است که آشکارا مسلمان و در یک محیط کلی اسلامی ادغام شده است. او از ابتدای سال‌های حضورش در پاریس به طور منظم در مسجد پاریس شرکت می‌کرد و روابط خوبی با امام، یک تونسی، برقرار کرد که با دخترش ازدواج کرد. او به یک بازدیدکننده منظم از یک صوفی مقدس تونسی در تونس تبدیل شد و صوفیان مختلف عرب از ذکر او بازدید می‌کردند، هرچند هیچ کدام واقعاً به طریقت او نپیوستند.[85]

والسان، از نظر اسلامی، هم ارتدوکس و هم مؤمن بود. علاوه بر خواندن نماز جمعه در مسجد و رعایت دقیق نمازهای آیینی و روزه‌ها، او هر روز ساعت‌ها را صرف نمازهای تکمیلی می‌کرد و دو بار به حج مکه رفت (حج در سال ۱۹۶۵ و حج عمره در سال ۱۹۷۴). او از سخت‌ترین تفسیر ممکن از شریعت پیروی می‌کرد و اطمینان حاصل می‌کرد که فرزندانش از سن ۷ سالگی نماز بخوانند؛ پسرش محمد برای اولین بار در سن ۵ سالگی ماه رمضان را روزه گرفت. حتی به فرزندانش اجازه نقاشی داده نمی‌شد - یک ممنوعیت تا حدودی شگفت‌آور، زیرا حتی در جهان اسلام محکومیت شریعت از ساخت تصاویر به طور کلی کاملاً آزادانه تفسیر می‌شود، حتی توسط مؤمن‌ترین‌ها.

علاوه بر تقوایش، والسان هم متواضع و هم زاهد بود. او از ایفای نقش شیخ امتناع می‌کرد، لباس‌های معمولی غربی می‌پوشید به جای «لباس‌های فانتزی» (ارجاعی طعنه‌آمیز به «صحنه‌آرایی» شوئون)، علی‌رغم دعوت‌های مختلف هرگز سخنرانی عمومی نمی‌کرد و بسیار ساده زندگی می‌کرد. به عنوان یک دیپلمات رومانیایی در طول جنگ جهانی دوم او در رفاه زندگی کرده بود؛ پس از رها کردن خدمات دیپلماتیک، او به «بزرگترین فقر» کاهش یافت، که به نظر نمی‌رسد به آن اعتراض داشته باشد، ابتدا در هتل‌های ارزان و سرانجام در یک پروژه مسکن عمومی زندگی می‌کرد. همسر اولش برای سازگاری با این سبک زندگی جدید مشکل داشت و او را ترک کرد؛ برای چند سال والسان پسر اولش، احمد، را به تنهایی و در فقر بزرگ کرد. او سپس دوباره ازدواج کرد، باز هم تا حدودی مانند یک شیخ در جهان اسلام: همسر دوم او خدیجه، دختر جوان نزدیکترین پیروش، رنه روتی، بود و با او والسان دوازده فرزند دیگر داشت. در سال‌های بعد منبع اصلی درآمد او *allocations familiales* (کمک‌هزینه‌های خانوادگی) بود، پرداخت‌هایی که متناسب با اندازه خانواده توسط اداره تأمین اجتماعی فرانسه انجام می‌شد. این‌ها با درآمد کمی از Etudes traditionnelles و هدایای کوچک گاه به گاه از برخی از پیروانش تکمیل می‌شد.

والسان همچنین الگوی استاندارد اسلامی را در اینکه یک محقق برجسته بود، دنبال می‌کرد. او سخت روی عربی‌اش کار کرده بود که به طور قابل اعتمادی عالی توصیف شده است[86] و خود را در مطالعه متون ابن عربی غرق کرده بود. او مجموعه قابل توجهی از دست‌نوشته‌های ابن عربی را جمع‌آوری کرد که بیشتر آموزه‌های خود را بر اساس نوشته‌های او بنا نهاد.[87] او همچنین متون مختلفی از ابن عربی را به زبان فرانسه ویرایش و منتشر کرد.[88]

طریقت والسان از نمونه او پیروی می‌کرد - مؤمن و ارتدوکس، با تأکیدی بر دانش برای کسانی که توانایی آن را داشتند. هیچ انحرافی از شریعت مجاز نبود و بیشتر پیروانش یک یا حتی دو بار در هفته در ذکر شرکت می‌کردند.[89] در سال ۱۹۵۱، زمانی که از شوئون جدا شد، والسان تنها حدود دوازده پیرو داشت، اما تا زمان مرگش در سال ۱۹۷۴ او شاید ۱۰۰ پیرو داشت،[90] عددی قابل احترام که به ندرت توسط شیوخ در جهان اسلام از آن فراتر می‌رود.[91] برخی از اولین پیروان والسان در اصل به دست شوئون وارد علویه شده بودند، هم از پاریس و هم از زاویه آمیان که زمانی توسط کارفرمای سابق شوئون، لویی کودرون (که پس از شکاف بین شوئون و گنون اسلام را ترک کرد) اداره می‌شد. روتی یکی از این سنت‌گرایان نسل قبل از جنگ بود. او به اصرار گنون در سال ۱۹۳۲ مسلمان شد و مانند بسیاری از سنت‌گرایان دیگر، از یک پیشینه هنری بود. او که یک سفالگر هنری بود، نوه حکاک مشهور قرن نوزدهم اسکار روتی بود که (*Semeuse*) او به یکی از موفق‌ترین نمادهای دنیای مدرن تبدیل شده بود - این تصویر زنانه جمهوری بود که از سال ۱۸۹۷ تا ۲۰۰۲ بر روی بیشتر سکه‌های فرانسوی ظاهر می‌شد.[92]

در میان دیگر پیروان اولیه والسان، یک مارکی بی‌پول از اشراف قبل از ناپلئون و یک دانشجوی جوان فرانسوی به نام میشل شادکیویچ بودند.[93] پسر یک قاضی، شادکیویچ Crise du monde moderne گنون را در ۱۸ سالگی در حین انجام خدمت سربازی در پایگاه هوایی تور خواند و سپس بقیه آثار گنون را خواند و در سال ۱۹۵۰ پس از اینکه توسط برادرزاده مارکی بی‌پول به والسان معرفی شد، مسلمان شد. شادکیویچ اولین سنت‌گرای فرانسوی بود که آنچه را می‌توان انتقام سنت‌گرایی از سوربن نامید، آغاز کرد. پروژه اولیه او برای رساله دکتری در مورد ابن عربی با مقاومت لویی ماسینیون، که در دهه ۱۹۵۰ بر مطالعات اسلامی فرانسه مسلط بود و هیچ همدلی با ابن عربی نداشت، و همچنین با نیاز به حمایت از یک خانواده جوان، مجبور به رها شدن شد. شادکیویچ در بسیاری از چیزها از شیخ خود پیروی کرد، اما نه در سبک زندگی ریاضت‌کشانه‌اش. او در انتشارات بزرگ فرانسوی (*Editions du Seuil*) شغلی پیدا کرد و تا زمان بازنشستگی‌اش در سال ۱۹۸۹ در آنجا ماند و تا آن زمان رئیس دو سوی شده بود. علی‌رغم این حرفه، او به کار بر روی ابن عربی ادامه داد و ترجمه‌ها و مطالعات با کیفیتی از آثار او و همچنین از پیرو بعدی‌اش، امیر عبدالقادر (که در حلقه دمشق او، شیخ آگوئلی، علیش، زمانی حضور داشت) منتشر کرد. کار شادکیویچ به رسمیت شناخته شدن آکادمیکی که شایسته‌اش بود، دست یافت و از سال ۱۹۸۲ به عنوان استاد کمکی در سوربن تدریس کرد[94] در حالی که همزمان دو سوی را اداره می‌کرد. پس از بازنشستگی‌اش از دو سوی، او به یک استادی تمام‌وقت منصوب شد که در سال ۱۹۹۴ از آن بازنشسته شد و به طور کلی به عنوان یکی از چهره‌های برجسته در مطالعه اسلام در فرانسه پذیرفته شد.

چهره‌های دیگری از این دست از طریقت والسان بیرون آمدند. یکی شارل-آندره ژیلیس، یک دانشگاهی بلژیکی و سنت‌گرا بود. دیگری دنی گری، بود که در سن ۶ سالگی، زمانی که والدینش به علویه والسان پیوستند، مسلمان شده بود. او تحصیلات کارشناسی خود را در مکه به پایان رساند؛ سپس یک حرفه برجسته در دانش

اسلامی فرانسه را آغاز کرد و استاد عربی و اسلام‌شناسی در دانشگاه پرووانس، مرکز برجسته فرانسه برای مطالعه اسلام، شد. گری از والسان و شادکیویچ در تمرکز کار خود بر متون ابن عربی پیروی کرد.

اسلام غربی اواخر قرن بیستم، مانند اسلام در خود خاورمیانه، نه تحت سلطه تصوف بلکه تحت سلطه جنبشی است که در طول قرن نوزدهم به عنوان نفوذ غالب جایگزین تصوف شد - سلفی‌گری، جنبش اصلاح‌طلب مدرنیستی که در نهایت منجر به اسلام‌گرایی شد. با این حال، یک ضدجریان قوی صوفی در اروپا وجود دارد که طریقت والسان تا حدی مسئول آن است. قابل توجه است که متون کلاسیک صوفیانه بیشتری به صورت ترجمه فرانسوی در دسترس است تا انگلیسی، که بسیاری از آنها کار والسان، شادکیویچ، ژیلیس و گری هستند؛ نفوذ شادکیویچ، ژیلیس و گری در دانشگاه فرانسه این روند را بیشتر کرده است.[95] نفوذ والسان فراتر از دانشگاه نیز قابل مشاهده است - به عنوان مثال، پسر روتی، یعقوب، در مسجد پاریس تدریس می‌کرد و تعدادی کتاب موفق کودکان در مورد اسلام منتشر کرد.[96] تا این حد، طریقت والسان ثابت کرد که تا حدودی تأثیری را که گنون در سال ۱۹۲۴ برای نخبگان خود در Orient et Occident پیش‌بینی کرده بود، بر فرانسه داشته است.

اگرچه والسان به اندازه یک شیخ صوفی معمولی در غرب به آن نزدیک بود، اما یک سنت‌گرا باقی ماند. تحت ویراستاری او Etudes traditionnelles تأکید مشخصی بر اسلام پیدا کرد، اما به انتشار در مورد دیگر ادیان ادامه داد. خود والسان علاقه خود را به ماسونری حفظ کرد، هرچند خود ماسون نبود.[97] به گفته پسرش محمد، انگیزه اصلی او همیشه مسیر باطنی بود که در دهه ۱۹۳۰ در رومانی آغاز کرده بود، اما عمل او کاملاً بر اساس نمونه پیامبر اسلام و آثار ابن عربی بود - تا آنجا که او این نظریه را توسعه داد که کار گنون نیز بر اساس ابن عربی است[98] (که همانطور که دیدیم، در واقع اینطور نبود). او تمایز روشنی بین دین و متافیزیک قائل شد: او نوشت: «وحدت باطنی اشکال سنتی... تنها به اصول جهانی مربوط می‌شود... [و] تنها برای بالاترین جنبه متافیزیک واقعی است».[99] این رویکرد، همانطور که خواهیم دید، بسیار متفاوت از رویکرد شوئون است.

توضیح اینکه چرا والسان - و در نتیجه پیروان والسان - اینقدر با دیگر صوفیان سنت‌گرا متفاوت بودند، احتمالاً در اولین تجربیات والسان، به ویژه زمان او با پتراکه لوپو در رومانی نهفته است. جنبش لوپو، از نظر سنت‌گرا، یک نمونه واضح از «پاد-تشرف» بود و آشکارا به والسان یک بیزاری مادام‌العمر از هر چیزی که حتی بوی غیرارتدوکسی می‌داد، بخشید. این بیزاری او از رویکرد شوئون را توضیح می‌دهد و تجربه او از شوئون - به قول دوباره پسرش محمد - او را در برابر هرگونه وسوسه به چیزی غیر از سخت‌ترین ارتدوکسی «واکسینه» کرد.

با این حال، سرنوشت پیروان والسان پس از مرگ او، ثبات ترکیب سنت‌گرایی و اسلام او را مورد تردید قرار می‌دهد. همانطور که اغلب در مورد طریقت‌های صوفی تازه تأسیس شده در جهان اسلام پس از مرگ شیخ بنیانگذار اتفاق می‌افتد، پیروان والسان به تعدادی گروه تقسیم شدند. یکی توسط روتی تا زمان مرگ خودش رهبری می‌شد و دیگران توسط پیروان دیگر؛ یکی بعدها توسط پسر دوم والسان، محمد، رهبری می‌شد. تا پایان قرن بیستم، سه گروه از این گروه‌ها در نقاط مختلف فرانسه زنده ماندند و رهبران هر سه خود و پیروانشان را به طریقت‌های صوفی منظم در جهان عرب متصل کرده بودند: یکی به شاخه‌ای از علویه در دمشق، دیگری به بزرگترین طریقت سوری آن زمان (شاخه نقشبندیه به رهبری مفتی دمشق)، و سومی به یک شاخه شمال آفریقایی از درقاویه.[100] در اتاق مطالعه یکی از این جانشینان والسان، دیوارها با کتاب‌هایی به زبان عربی و کتاب‌هایی از محققان غربی اسلام پوشیده شده است. آثار گنون به فضایی غیرقابل دسترس پشت یک مبل رانده شده است.

احمدیه پالاویچینی

گنون و سنت‌گرایی برای احمدیه در میلان بسیار مهم‌تر هستند، هرچند نه به حد «گنون‌پرستی». این مشهودترین طریقت سنت‌گرا، مانند علویه والسان، توسط یک پیرو سابق شوئون، عبدالواحد پالاویچینی، یک ایتالیایی، تأسیس شد. مانند ماریدور، پالاویچینی از خانواده‌ای ثروتمند بود. او در جوانی در طول جنگ جهانی دوم آثار گنون را به ترجمه ایتالیایی خواند و پس از جنگ با اولاً (که مترجم ایتالیایی گنون بود) تماس گرفت. اولاً به او گفت که علایقش بیشتر در قدرت است تا معنویت و او را به بورکهارت ارجاع داد. پالاویچینی به لوزان سفر کرد و در سال ۱۹۵۱ وارد علویه شوئون شد.[101]

اطلاعات کمی از سال‌های پالاویچینی به عنوان یک علوی شوئونی وجود دارد به جز اینکه او به طور گسترده‌ای در شرق سفر کرد و سرانجام با یک تمرین‌کننده ذن ژاپنی ازدواج کرد. خود پالاویچینی بعدها این سال‌ها را به عنوان «زندگی یک ولگرد» توصیف کرد. با این حال، در اواسط دهه ۱۹۶۰، پالاویچینی طریقت شوئون را ترک کرد که آن را بیش از حد دور از شرق واقعی و به عنوان اسلام «رمانتیزه شده» می‌دید - آشکارا ارجاعی به علاقه شوئون به «صحنه‌آرایی». در سال‌های بعد پالاویچینی همچنین موضع قبلی شوئون علیه گنون در مورد مسئله اعتبار آیین‌های مسیحی را به عنوان دلیلی برای جدایی خود از شوئون ذکر کرد - تا حدودی عجیب، با توجه به ارتباط بعدی خود پالاویچینی با مسیحیان و همچنین با توجه به زمان سپری شده بین اختلاف اصلی و طرفداری پالاویچینی در آن. همچنین پیشنهاداتی وجود دارد که پالاویچینی ممکن است دلایل شخصی داشته باشد که به هیچ وجه به او لطمه‌ای نمی‌زند، برای جدا کردن خود از لوزان.[102]

مانند هارتونگ، پالاویچینی پس از ترک علویه یک مسلمان و یک سنت‌گرا باقی ماند. او چند سال را بدون طریقت صوفی خود گذراند - اما همچنان در جستجو بود. در سال ۱۹۷۱، در حالی که به عنوان پیانیست در سنگاپور کار می‌کرد، به پالاویچینی در مورد عبدالرشید بن محمد سعید، برجسته‌ترین شیخ آن زمان در سنگاپور، گفته شد. او از زاویه او بازدید کرد و وارد طریقت صوفی او - احمدیه - شد. این یک طریقت با منشأ عربی بود؛ خانواده شیخ عبدالرشید، یک مالایی، نقش مهمی در گسترش آن ایفا کرده بودند. این طریقت هیچ ارتباطی با جنبش بحث‌برانگیز به همین نام که از هند بریتانیا نشأت گرفته است، ندارد.[103]

پالاویچینی مدتی را در سنگاپور با احمدیه گذراند، بیشتر با یکی از دو مقدم شیخ عبدالرشید که انگلیسی روان صحبت می‌کرد، تا با خود شیخ که تنها عربی و مالایی (که پالاویچینی نمی‌دانست) صحبت می‌کرد و به هر حال با نگرانی‌های زیاد دیگری مشغول بود. پالاویچینی با وجود این عدم تماس، آموزش خوبی در تصوف دریافت کرده بود؛ این مقدم، یک سنگاپوری با اصالت مالایی، (اگرچه به سنت‌گرایی علاقه‌مند نبود) هم در تصوف و هم در معضلات مدرنیته و چندفرهنگی‌گرایی به خوبی آگاه بود - سنگاپور یک مکان بسیار مدرن است و مسلمانان در آنجا یک اقلیت هستند. با این حال، مانند شوئون قبل از او، پالاویچینی تنها مرحله اول آموزش صوفیانه (یا حداقل احمدی) را به پایان رساند.

تنها یک مشکل این دوره را خدشه‌دار کرد: اختلافی بر سر وحدت متعالی ادیان، نسخه شوئون از جاویدان‌گرایی. این همان آموزه مشخصاً سنت‌گرایی بود که در طول اقامت خود شوئون در مستغانم مشکلاتی را به وجود آورد. پالاویچینی از پذیرش موضع استاندارد اسلامی که شیخ او آموزش می‌داد، امتناع کرد، حتی پس از اینکه شیخ یک فتوا (نظر معتبر هرچند غیرالزام‌آور یک عالم ارشد) از الازهر در قاهره، نزدیکترین چیزی که اسلام به یک نهاد برجسته دارد، به دست آورد.[104]

علی‌رغم این اختلاف، شیخ عبدالرشید قبل از عزیمت پالاویچینی از سنگاپور به ایتالیا، به او اجازه داد تا احمدیه را بدهد. وجود این اجازه از آن زمان مورد سوال قرار گرفته است، اما منابع در احمدیه در سنگاپور و مالزی آن را تأیید می‌کنند. همان منابع گزارش می‌دهند که شیخ عبدالرشید بعداً از پالاویچینی «بسیار عصبانی» بود، اما نمی‌توانند بگویند چرا.[105] علت ممکن است به جاویدان‌گرایی پالاویچینی مربوط باشد.

پالاویچینی بدون هیچ قصدی برای تأسیس یک طریقت برای خود به ایتالیا بازگشت. این تا دهه ۱۹۸۰ اتفاق نیفتاد و یک نتیجه تصادفی از دخالت پالاویچینی در گفتگوی اسلامی-مسیحی در طول دهه ۱۹۷۰ بود. این گفتگو از شورای دوم واتیکان در سال‌های ۱۹۶۲-۶۵ ناشی شد که تشخیص داد روح‌القدس ممکن است خارج از ساختارهای کلیسا عمل کند و همه ادیان حاوی *semina Verbi* (بذرهای کلمه) هستند. واتیکان دبیرخانه‌ای برای غیرمسیحیان، که بعداً دبیرخانه فعالیت‌های اکومنیکال شد، تأسیس کرد که به سازمان اصلی اسلامی در رم در آن زمان، یعنی مرکز فرهنگی اسلامی ایتالیا، نزدیک شد. این مرکز یک شورای ظاهراً بزرگ داشت که از سفرای کشورهای مختلف اسلامی تشکیل شده بود، اما شرکت‌کنندگان فعال کمی داشت - گاهی اوقات بیش از پنج یا شش نفر در نماز جمعه شرکت نمی‌کردند. در میان آنها پالاویچینی بود و با توجه به دانش عالی او از زبان ایتالیایی، مسیحیت و فرهنگ اروپایی، این پالاویچینی بود که از او خواسته شد تا به پیشنهاد واتیکان پاسخ دهد.[106]

پالاویچینی با اشتیاق پاسخ داد و امکان یک جبهه مشترک علیه آنچه بعداً «تقدس‌زدایی از زندگی، که به رفاه صرفاً مادی تقلیل یافته است» نامید[107] - یعنی علیه مدرنیته و مادی‌گرایی - را دید. و چه پایه‌ای بهتر از نظریه وحدت متعالی برای اکومنیسم می‌تواند وجود داشته باشد؟ با این حال، پاسخ کلیسای کاتولیک ناامیدکننده بود. سلسله مراتب هیچ علاقه‌ای به بحث در مورد متافیزیک با پالاویچینی نشان نداد و واتیکان به زودی از دعوت او دست کشید. اسقف‌نشین میلان (پالاویچینی در هر دو شهر رم و میلان اقامتگاه داشت) نیز هیچ علاقه‌ای نشان نداد و هرگز به پیشنهاد او برای ساختن یک «اورشلیم کوچک» در بخشی از املاک پالاویچینی در میلان پاسخ نداد. این سازه قرار بود یک نمونه زنده از ایمان در یک عصر تاریک باشد، یک زاویه ساخته شده در کنار یک کلیسای کوچک کاتولیک و شاید یک کنیسه. یک خاخام در یک جلسه شرکت کرد، اما پروژه رها شد و با یک مرکز مطالعات متافیزیکی «رنه گنون» جایگزین شد، یک مرکز مطالعات متافیزیکی برای عمل به عنوان «یک تالار گفتگو برای تبادل برادرانه باز به روی همه کسانی که می‌خواهند درک خود را از آموزه‌های متافیزیکی سنتی»، چه مسیحی و چه مسلمان، «عمیق‌تر کنند».[108]

اگرچه سلسله مراتب کاتولیک به پالاویچینی علاقه‌مند نبود، اما سازمان‌های مختلف کاتولیک علاقه‌مند بودند. پالاویچینی مکرراً توسط دانشگاه کاتولیک برای سخنرانی در رم و توسط گروه‌هایی مانند انجمن کاتولیک کارگران ایتالیایی دعوت می‌شد و در مجلاتی مانند (*Sacro e Profano*)، ارگان یک «انجمن دوستی» کاتولیک در سیسیل، منتشر می‌شد.[109] تعدادی از کاتولیک‌های منفرد نیز در جلسات مرکز مطالعات متافیزیکی پالاویچینی شرکت می‌کردند. در آنجا به آنها آثار گنون برای خواندن داده می‌شد و در نتیجه برخی به اسلام گرویدند و به احمدیه پیوستند. در سال ۱۹۸۰ پالاویچینی اولین مراسم ذکر احمدیه را در میلان برگزار کرد.

تا اواسط دهه ۱۹۹۰، احمدیه میلان حدود ۳۰ یا ۴۰ پیرو داشت که تقریباً همه آنها در اواخر دهه ۲۰ یا اوایل دهه ۳۰ زندگی خود بودند، بیشتر آنها ایتالیایی اما برخی فرانسوی بودند. همه از پیشینه‌های مشابه پالاویچینی بودند - افراد تحصیل‌کرده و بافرهنگ. این احمدی‌ها یک جامعه منسجم تشکیل دادند؛ برخی در مشاغلی که توسط پالاویچینی تأسیس شده بود، از جمله یک استودیوی طراحی و یک انتشارات کوچک، با هم کار

می‌کردند. کسانی که در میلان زندگی می‌کردند هر هفته و کسانی که از خارج از میلان بودند هر ماه برای فعالیت‌هایی که نماد ماهیت دوگانه احمدیه به عنوان صوفی و سنت‌گرا بود، ملاقات می‌کردند. هر جمعه احمدی‌ها با هم نماز جمعه را می‌خواندند و سپس برای ناهار به یک پیتزا فروشی محلی می‌رفتند که صاحب آن در سال ۲۰۰۰ آنها را به یک خبرنگار روزنامه به عنوان «آدم‌های عالی [brava gente] و مشتریان عالی» توصیف کرد.[110] در عصر آنها برای «بحث‌های سنتی»، یعنی بحث در مورد سنت‌گرایی، ملاقات می‌کردند. اینها بلافاصله با یک مراسم ذکر دنبال می‌شد که تقریباً همان ذکر برگزار شده توسط احمدیه در سنگاپور بود.[111]

اگرچه سنت‌گرا بود، احمدیه مسلمان نیز بود. پالاویچینی از جهان‌شمولی شوئون یا هر چیزی که حاکی از تلفیق‌گرایی باشد، اجتناب می‌کرد، هرچند کمتر از والسان با دقت، و او و پیروانش با دقت شریعت را رعایت می‌کردند. به جز در جاویدان‌گرایی‌شان، احمدیه شناخته نشده است که به هیچ وجه از اسلامی که در جهان اسلام یافت می‌شود، منحرف شده باشد.[112] پالاویچینی، مانند والسان اما برخلاف شوئون یا حتی خود گنون، حج مکه را انجام داده است، نه کمتر از سه بار.[113]

اگرچه مسلمان بود، احمدیه سنت‌گرا باقی ماند - به امید بهبودی باطن‌گرایی سنتی توسط کاتولیسیسم و در برخی موارد به نظر می‌رسید بیشتر به دلیل سنت‌گرایی مسلمان هستند تا اینکه اسلام را به عنوان دین حقیقی بشر بدانند. احمدیه همچنین از این جهت سنت‌گرا است که بسیار بیشتر برای سنت‌گرایی تبلیغ می‌کند تا برای اسلام. در سخنرانی‌های پالاویچینی، این قرآن نیست که به عنوان مرجع نهایی به آن استناد می‌شود، بلکه گنون است.[114]

مقدار قابل توجهی از وقت و انرژی احمدی‌ها صرف نوعی تبلیغ مستقیم‌تر از هر جای دیگری در جنبش سنت‌گرا می‌شود. پیروان پالاویچینی اسلام خود را پنهان نمی‌کنند - خود پالاویچینی ریش بزرگی دارد و به طرز چشمگیری یک جلابیه می‌پوشد - و تقریباً در هر مجمعی که ممکن است امید به مخاطب داشته باشند، شرکت می‌کنند، از سازمان‌های کاتولیک تا کنفرانس‌های دانشگاهی، از سخنرانی‌های عمومی که در آن ممکن است به درخواست‌ها برای سوال از حضار با ایراد سخنرانی‌های سنت‌گرا پاسخ دهند تا - حداقل در یک مورد - یک دیسکوی شیک در میلان.[115]

اثرات این فعالیت‌ها مختلط است. به عنوان مثال، برخی از دانشگاهیان ایتالیایی آرزو می‌کنند که می‌توانستند کنفرانس‌هایی بدون وقفه‌های سنت‌گرا داشته باشند.[116] بسیار مؤثرتر در گسترش پیام سنت‌گرا، حضورهای مکرر پالاویچینی در مطبوعات ایتالیا بوده است. اینها در سال ۱۹۸۶ آغاز شد، زمانی که پالاویچینی در روز دعای صلح در آسیزی - که توسط پاپ ژان پل دوم سازماندهی شده بود - در یکی از چندین هیئت اسلامی شرکت کرد. جلسه آسیزی به عنوان جلسه‌ای از دوازده دین دعوت شده آغاز شد، اما در مواجهه با انتقادات فزاینده، پاپ تأکید را به جای ەکومنیسم بر صلح تغییر داد.[117] با وجود این تغییر، پالاویچینی بیانیه‌ای در مورد جلسه ادیان به مطبوعات صادر کرد و توسط چندین روزنامه ایتالیایی مصاحبه شد.

مطبوعات ایتالیا پالاویچینی را دوست داشتند. لحن او آشتی‌جویانه بود، به ویژه نسبت به کاتولیسیسم. او خوب صحبت می‌کرد و بسیاری از آنچهIl Giornale آن را دیدگاه‌های «از نظر معنوی و فکری بسیار بالا»[118] نامید، قدردانی کردند. یک ایتالیایی که یک طریقت صوفی را اداره می‌کرد نیز خبرساز بود، هرچند Corriere della Sera ، یکی از روزنامه‌های جدی برجسته کشور، در توصیف او به عنوان رهبر «یکی از مهمترین اخوت‌های صوفی»[119] زیاده‌روی کرد. همانطور که علاقه مردم ایتالیا به اسلام در اوایل دهه ۱۹۹۰ در پاسخ به جنگ خلیج فارس و ورود اولین تعداد قابل توجهی از مهاجران از کشورهای اسلامی به ایتالیا افزایش یافت،

علاقه به پالاویچینی نیز بیشتر شد. در سال‌های ۱۹۹۱ و ۱۹۹۲ پالاویچینی تنها مسلمانی بود که بیشترین مصاحبه را در ایتالیا داشت.[120]

ورود تعداد زیادی از مهاجران مسلمان به ایتالیا که علاقه عمومی به اسلام را ایجاد کرد و پالاویچینی از آن بهره‌مند شد، همچنین منبع اولین مشکلات عمده او بود. زمانی که او در دهه ۱۹۷۰ گفتگوی اسلامی-مسیحی خود را آغاز کرد، هیچ جامعه مسلمان قابل توجهی در ایتالیا وجود نداشت. در دهه ۱۹۹۰ وجود داشت و بسیاری از رهبران آن به شدت به آنچه پالاویچینی می‌گفت و به خود پالاویچینی اعتراض داشتند. این رهبران به پالاویچینی به عنوان یک ایتالیایی مخالف نبودند - برخی از آنها نیز نومسلمانان ایتالیایی بودند. جرایم پالاویچینی، از نظر آنها، ارائه تصوف به عنوان اسلام و ارائه سنت‌گرایی به عنوان اسلام بود. او در هر دو مورد مقصر بود. از دیدگاه تاریخی، او در ارائه تصوف کاملاً موجه بود: اگرچه بسیاری از مسلمانان معاصر، محصول آموزش‌های سلفی یا وهابی، ممکن است تصوف را به عنوان غیراسلامی رد کنند، اما نمی‌توان انکار کرد که برای حداقل هزار سال این یک بخش جدایی‌ناپذیر از اسلام بوده است. با این حال، از هر دیدگاهی به جز دیدگاه سنت‌گرا، ارائه مواضع سنت‌گرا توسط پالاویچینی به عنوان اسلام و مهمتر از همه، مواضع جاویدان‌گرا، را نمی‌توان دقیق دانست.

از اوایل سال ۱۹۸۶ پالاویچینی در مطبوعات متهم به «پرکردن شکاف‌های [دانش خود از] آموزه اسلامی با نظریه‌های شخصی خود، که بیان آنها شکل واضحی از کفر (ارتداد) است» شد.[121] تا دهه ۱۹۹۰ خصومت نسبت به پالاویچینی آنقدر شدید شد که یک بار او را به طور فیزیکی از مهمترین مرکز اسلامی میلان بیرون انداختند و در موقعیت دیگری تظاهراتی در خارج از یک کتابفروشی در رم که او در آن سخنرانی می‌کرد، سازماندهی شد.[122] پالاویچینی به همان شیوه پاسخ داد و نومسلمانان در میان مخالفانش را به «تحریک به شورش و تروریسم... [و] به نظر می‌رسد می‌خواهند گذشته مسیحی خود را قطع کنند، شاید نه چندان به این دلیل که مسیحی بود بلکه به این دلیل که گذشته آنها بود» متهم کرد.[123] در واقع این دو نومسلمان بودند که بیشترین آسیب را به پالاویچینی زدند و یک خبرنامه را منتشر کردند که نامه‌ای از شیخ عبدالرشید را بازتولید می‌کرد که انکار می‌کرد پالاویچینی از او اجازه گرفته است.[124] این نامه تقریباً به طور قطع جعلی بود،[125] اما با این وجود اعتبار گسترده‌ای به دست آورد.

در اوج این خصومت، در سال ۱۹۹۲، پالاویچینی نوشت: «اگر در کلیساها تقریباً از صحبت در مورد خدا دست برداشته‌اند و به جای آن از صلح صحبت می‌کنند، در مساجد فقط از جنگ صحبت می‌کنند. از یک سو، به نظر می‌رسد مسلمانان حتی شهادتین خود را که تأیید می‌کند "هیچ خدایی جز خدا نیست" فراموش کرده‌اند تا دین خود را بت‌پرستی کنند، تقریباً به این نقطه رسیده‌اند که بگویند هیچ خدایی و هیچ حقیقتی جز در اسلام نیست».[126] این بیانیه به خوبی مشکل را خلاصه می‌کند. از یک سو، هیچ «تقریباً» در مورد آن وجود ندارد: تقریباً همه مسلمانان غیرسنت‌گرا بدون تردید ادعا می‌کنند که هیچ دسترسی مناسبی به خدا و هیچ حقیقت نهایی جز در اسلام وجود ندارد. از سوی دیگر، یک اختلاف واقعی بین پالاویچینی و مخالفانش در مورد جایگاه جنگ در اسلام وجود داشت. پالاویچینی سال‌ها تلاش کرده بود تا اسلام را به ایتالیایی‌ها به عنوان یک دین، نه یک مرام سیاسی جنگ‌طلبانه، ارائه دهد. با این حال، بسیاری از مخالفان او اسلام‌گرایان رادیکال بودند که برای آنها پیشنهاد اینکه اسلام می‌تواند سیاست را مستثنی کند، چیزی بیش از یک دروغ نبود.

روابط بین پالاویچینی و جامعه مسلمانان گسترده‌تر در ایتالیا بسیار بد شد، اما دو نفر از پیروان او با مهارت‌های دیپلماتیک بهتر، یعنی پسرش یحیی و یک اخترفیزیکدان و همه‌چیزدان فرانسوی، برونو گیدردونی،

بهتر عمل کردند. هر دو به روابط معقولی با جامعه مسلمانان گسترده‌تر در اروپا دست یافتند و در کار دشوار ارائه اسلام به عموم مردم غرب به شیوه‌ای مطلوب موفق بودند.[127] گیدردونی برای سال‌های متمادی حتی تنها برنامه اسلامی تلویزیون فرانسه، «شناخت اسلام» را ارائه می‌داد و در دهه ۱۹۹۰ به طور فزاینده‌ای به عنوان یک سخنران در مورد اسلام برجسته شد و توسط هم مسلمانان و هم غیرمسلمانان در فرانسه و خارج از کشور مورد استقبال قرار گرفت.

علی‌رغم مشکلاتش با دیگر مسلمانان در ایتالیا، پالاویچینی روابط خوبی با سازمان‌های رسمی مسلمانان در خارج از کشور داشت و به طور معمول به کنفرانس‌های اسلامی تحت حمایت دولت دعوت می‌شد، به وزرای دولت معرفی می‌شد و غیره.[128] تا حدی در پاسخ به این درگیری‌ها و تماس‌ها، برخی از اهداف پالاویچینی در طول دهه ۱۹۹۰ شروع به تغییر کرد. پالاویچینی با رها کردن گفتگوی اسلامی-مسیحی در هر سطح رسمی، بیشتر بر اسلام تمرکز کرد و پروژه ساختن یک «اورشلیم کوچک» را با پروژه‌ای برای ساختن یک مسجد در قطعه زمینی که در میلان داشت، جایگزین کرد. مرکز مطالعات متافیزیکی به انجمن اطلاعاتی ایتالیایی در مورد اسلام و سرانجام در سال ۱۹۹۷ به (*Comunità Religiosa Islamica*) یا CoReIs تبدیل شد.

CoReIs وارد رقابت شلوغ برای امضای یک intesa (توافقنامه) با جمهوری ایتالیا شد. برای متعادل کردن کنکوردات بین ایتالیا و واتیکان، جمهوری یک سری توافقات کمتر با دیگر گروه‌های دینی را آغاز کرده بود که امتیازات مختلفی، از جمله تأمین مالی دولتی برای اهداف خاص، را اعطا می‌کرد. مشخص بود که چه کسی باید برای یهودیت، به عنوان مثال، و همچنین برای کلیساهای مسیحی غیرکاتولیک با سازماندهی سلسله مراتبی مختلف، مذاکره کند و از اینتسا بهره‌مند شود، اما بسیار کمتر مشخص بود که چه کسی می‌تواند ادعای نمایندگی اسلام را داشته باشد. اگرچه مسلمانان می‌توانند و خود را به روش‌های مختلف برای اهداف مختلف سازماندهی می‌کنند، اسلام به عنوان یک دین مطلقاً هیچ ساختار سازمانی ندارد. بنابراین، تقریباً هر سازمان اسلامی در ایتالیا می‌خواست یک اینتسا امضا کند، که باعث شد بسیاری از ناظران گمانه‌زنی کنند که هیچ اینتسایی با اسلام هرگز امضا نخواهد شد. اینکه پالاویچینی، که مستقیماً نماینده بیش از چند ده نفر نبود، باید امیدوار باشد که نماینده اسلام برای جمهوری ایتالیا باشد، برای بسیاری فوق‌العاده به نظر می‌رسید. منطق پالاویچینی این بود که CoReIs به تنهایی می‌تواند ادعای نمایندگی اسلام صرفاً ایتالیایی و همچنین اسلام به عنوان یک دین به جای یک ایدئولوژی سیاسی را داشته باشد.[129]

این پروژه مسجد بود که جایگزین پروژه «اورشلیم کوچک» شده بود و در سال ۲۰۰۱ پالاویچینی را به شهرت ملی بازگرداند. پالاویچینی برای مجوزهای شهری لازم برای تغییر کاربری قطعه زمین خود به «مسجد» درخواست داد. یک جنجال به پا شد. اگرچه تا آن زمان هزاران چیزی که در واقع مسجد بودند در سراسر ایتالیا پراکنده بود، همه به جز یکی رسماً به عنوان چیز دیگری - معمولاً مراکز فرهنگی - تعیین شده بودند. تنها استثنا مسجد بسیار رسمی رم بود که از سال ۱۹۶۳ برنامه‌ریزی شده و سرانجام در سال ۱۹۹۵ افتتاح شده بود. بنابراین به نظر می‌رسید پالاویچینی برای اجازه ساخت مسجد میلان، دومین مسجد در کشور، درخواست می‌دهد. درخواست او تبلیغات زیادی دریافت کرد و احساسات ضدمهاجرتی را برانگیخت. روی یک بنر در یک تظاهرات خیابانی نوشته شده بود: «آری به آزادی دین، نه به گتوسازی محله!».[130] اینکه پالاویچینی و احمدیه، به عنوان ایتالیایی، به سختی قادر به تبدیل محله خود در میلان به یک گتوی مهاجر بودند، یا از دید تظاهرکنندگان پنهان ماند یا برایشان اهمیتی نداشت. Corriere della Sera اشاره کرد که چنین تهدیدی به سختی از سوی «این آقایان با کت و شلوار و کراوات، با ظاهر وکلا یا مدیران اجرایی» به نظر می‌رسد.[131] اما خطوط نبرد ترسیم شد. حزب راست‌گرای لگا نورد یک «رفراندوم» علیه مسجد سازماندهی کرد و در روز

یکشنبه در خارج از کلیساها رأی جمع‌آوری کرد. کاردینال اسقف اعظم میلان که در روزهای گفتگوی اسلامی-مسیحی به پیشنهادهای پالاویچینی پاسخ نداده بود، یک درخواست به شهر را امضا کرد و خواستار مدارا شد. لگا نورد سازماندهی تحصن یک «جبهه شهروندان» ناشناخته قبلی را در خارج از زاویه احمدیه انکار کرد. پلیس ضد شورش برای جدا کردن آنها از یک ضدتحصن که توسط یک گروه آنارشیست سازماندهی شده بود، وارد شد. سرانجام، پالاویچینی رأی لازم را در شورای شهر به دست آورد و جنجال و تحصن‌ها، حداقل برای مدتی، ناپدید شدند.[132] با این حال، در زمان نگارش این مطلب، مشخص نیست که آیا پالاویچینی موفق به تأمین بودجه لازم برای ساخت مسجد خود شده است یا خیر.

سنت‌گرایی ماسونی

برای کامل بودن، من به طور خلاصه لژهای مختلف سنت‌گرا را مرور خواهم کرد که مانند طریقت‌های صوفی که به تازگی بررسی شدند، پس از مرگ گنون به طور مستقل به کار خود ادامه دادند. اولین آنها، Grande Triade ، در پایان قرن بیستم هنوز تحت نظر یک استاد بزرگ سنت‌گرا (یک فیزیکدان هسته‌ای) و با اعضای سنت‌گرا فعالیت می‌کرد، اما مدت‌ها بود که دیگر در خط مقدم تلاش‌ها برای بازگرداندن سنت به غرب نبود.

زمانی که مرگ گنون یک نفوذ تثبیت‌کننده را حذف کرد، دیگر لژ اولیه سنت‌گرا، Trois Anneaux ، در سال ۱۹۵۳ فروپاشید زیرا تورنیاک (کاتولیک) و ریور (مسلمان) با هم اختلاف پیدا کردند. این پایان مشارکت ریور در ماسونری بود، اما تورنیاک به عنوان شخصیت اصلی در ماسونری سنت‌گرا ادامه داد و آن را به قلب لژ ملی بزرگ فرانسه نزدیک‌تر کرد. لژ ملی بزرگ فرانسه یک اطاعت سوم (متمایز از لژ بزرگ فرانسه) بود که در سال ۱۹۱۸ توسط ماسون‌هایی که گراند اوریان را ترک کرده بودند، تأسیس شد و نیاز به اعتقاد به معمار بزرگ جهان داشت. این یک نهاد کوچکتر از دو نهاد دیگر بود: برخلاف آنها، توسط لژ بزرگ انگلیس به رسمیت شناخته شده بود.

تورنیاک از سال ۱۹۶۰ پست‌های رسمی مختلفی را در لژ ملی بزرگ فرانسه اشغال کرد و در سال ۱۹۷۷ به مقام پرایور بزرگ، یک مقام رسمی که تنها از استاد اعظم پایین‌تر بود، رسید.[133] بخشی از اقتداری که او در این سال‌ها داشت از ارتباط شناخته شده او با گنون در دهه ۱۹۴۰ ناشی می‌شد؛ به طور گسترده‌تر، سنت‌گرایی او به سنت‌گرایی به طور کلی اهمیت بیشتری داد، همانطور که کتاب‌هایش.[134] او همچنین Trois Anneaux را تحت نام دیگری در اواسط دهه ۱۹۷۰ احیا کرد،[135] این بار تنها با اعضای مسیحی و یهودی - تورنیاک به ویژه به هماهنگی یهودی-مسیحی علاقه‌مند بود. تا پایان قرن بیستم این لژ «وحشی» منجر به ایجاد چندین لژ سنت‌گرای دیگر در نقاط مختلف فرانسه شده بود،[136] که به تورنیاک به عنوان نوعی از استاد اعظم (هرچند این اصطلاح استفاده نمی‌شد) پاسخ می‌دادند. یک ماسون سنت‌گرای ناشناس پس از مرگ او جانشین او شد.

علاوه بر این فعالیت‌ها، تورنیاک در یک پروژه جاه‌طلبانه سنت‌گرا برای بازگرداندن روابط خوب بین ماسونری و کلیسای کاتولیک درگیر بود. این پروژه عمدتاً کار یک کشیش یسوعی، میشل ریکه، و ژان بیلو بود که یک ماسون، یک نماینده مجلس و رئیس پلیس پاریس بود. هر دو - بر اساس دلایل تا حدی اما نه منحصراً سنت‌گرا - به مکمل بودن عمل ظاهری کاتولیک و عمل باطنی ماسونی متقاعد بودند، همانطور که تورنیاک.[137] فعالیت‌های آنها برای این منظور هم در نشریات و هم در سازمان‌ها منعکس شد. هر سه کتاب‌ها و مقالاتی در دفاع از سازگاری ماسونری و کاتولیسیسم نوشتند،[138] و در اواخر دهه ۱۹۶۰ یا اوایل دهه ۱۹۷۰ ریکه و بیلو با هم (*Fraternité d'Abraham*) را[139] به عنوان یک نمونه اولیه برای همکاری کاتولیک-ماسونی تأسیس

کردند - نه یک لژ بلکه یک (*commanderie*) (اصطلاحی که برای تقسیمات اصلی فرقه‌های قرون وسطایی مانند شوالیه‌های مالت استفاده می‌شد) تحت حمایت ماسونی.

مشخص نیست که این فعالیت‌ها چه نقشی در نزدیک‌ترین چیزی که کلیسای کاتولیک تاکنون به آشتی با ماسونری رسیده است، یعنی یک نامه خصوصی صادر شده توسط کاردینال فانجو سپر، رئیس جماعت برای آموزه ایمان، مبنی بر اینکه برای یک کاتولیک مجاز است که به یک لژ تحت نظر لژ ملی بزرگ فرانسه، اطاعتی که تورنیاک و بیلو به آن تعلق داشتند، تعلق داشته باشد، ایفا کرده است. با این حال، این حکم پس از سال ۱۹۸۳ با یک حکم بعدی از یک رئیس بعدی، کاردینال راتزینگر، لغو شد.[140]

ماندگارترین تأثیر این گروه از ماسون‌های سنت‌گرا شاید دستیابی به نزدیکی بین ماسونری سنت‌گرا و دانشگاه فرانسه بود. در سال ۱۹۶۴ بیلو یک لژ تحقیقاتی به نام معمار اوایل قرن سیزدهم ویلارد دو هونکور تأسیس کرد (یک لژ تحقیقاتی، همانطور که از عنوانش پیداست، نه به آیین بلکه به تحقیق می‌پردازد)، که سخنرانی‌هایی برگزار می‌کرد و یک مجله علمی اختصاص یافته به مسائل ماسونی و سنت‌گرا منتشر می‌کرد. سخنران اصلی در جلسه افتتاحیه آن میرچا الیاده بود و مجله آن از آن زمان احترام عمومی را به دست آورده است. علاوه بر انتشار بسیاری از مقالات تورنیاک، این مجله همچنین آثار تعدادی از محققان مطالعات دینی فرانسوی با علایق سنت‌گرا را منتشر می‌کند که برخی از آنها خود ماسون هستند.[141]

ماسونری سنت‌گرا به شکوفایی خود ادامه می‌دهد. یک لژ سنت‌گرای دیگر تحت نظر لژ بزرگ فرانسه در دهه ۱۹۹۰ تأسیس شد، (*Règle d'Abraham*)، که نه تنها به اهدافی شبیه به اهداف تورنیاک، بیلو و ریکه اختصاص داشت، بلکه به تفاهم بین سه دین ابراهیمی (نه فقط یهودیت و مسیحیت بلکه همچنین اسلام) نیز اختصاص داشت، به ویژه بر اساس آثار ابن عربی.[142] بیان ماسونی سنت‌گرایی به طور قابل توجهی از همه دیگر بیان‌های سنت‌گرایی در اینکه با برکت کامل مقامات مربوطه عمل می‌کند، متفاوت است. این شاید به این دلیل است که ماسونری به محیطی که سنت‌گرایی در آن خاستگاه خود را داشت، نزدیک‌تر از هر بیان دیگری از سنت‌گرایی است.

بخش سوم
سنت‌گرایی در گستره جهان

۷

مریمیه

پس از مرگ گنون در سال ۱۹۵۱، علویه شوئون (که در طول دهه ۱۹۶۰ به دلایلی که بعداً توضیح داده خواهد شد، نام خود را به «مریمیه» تغییر داد) به طور مستقل از بقیه جنبش سنت‌گرا توسعه یافت. برای پیروانش، شوئون جایگزین گنون به عنوان پدر سنت‌گرایی شده بود. در حالی که تعداد کمی از مریمی‌های مسن‌تر مانند لینگز هرگز گنون را فراموش نمی‌کردند، برای بیشتر کسانی که اکنون مورد بحث قرار خواهند گرفت، گنون شخصیتی دور بود. خود شوئون به زودی شروع به کم‌اهمیت جلوه دادن دین خود به گنون کرد و به او اعتباری بیش از درکش از ودانتا و متافیزیک نمی‌داد. او گفت، گنون «یک ریاضی‌دان، یک فراماسون و یک رازگرا» بود که کافی نبود.[1]

دو گرایش از دهه ۱۹۶۰ تا ۱۹۹۰ پدیدار شد. از یک سو، مریمیه - آنطور که من اکنون آن را خواهم نامید - و پیروان غیرمسلمان شوئون از نظر اندازه و اهمیت رشد کردند و از هر دو جهت از همه دیگر طریقت‌های سنت‌گرایی که تاکنون بررسی شده‌اند، فراتر رفتند. از سوی دیگر، جهان‌شمولی خود شوئون نیز توسعه یافت، همانطور که ایده‌های او در مورد عملکرد خودش. تحولات در دیدگاه‌های شوئون دیر یا زود در تغییرات گروهی که او رهبری می‌کرد، منعکس می‌شد، اما همیشه یک تأخیر زمانی وجود داشت و برخی از مریمی‌ها تا پایان از برخی تحولات آگاه نشدند.

پیروان شوئون به زودی به گروه برتر سنت‌گرا تبدیل شدند. اکثریت آن دسته از غربیانی که خواندن آثار سنت‌گرا آنها را به آغاز یک سفر معنوی شخصی الهام بخشید و در جستجوی یک استاد ارتدوکس در یک سنت معنوی تشرفی معتبر بودند، برای راهنمایی به شوئون روی آوردند. آنها این کار را تا حدی به دلیل فقدان جایگزین‌های به راحتی در دسترس (حداقل در خارج از پاریس، تورین و میلان) و تا حدی به دلیل موقعیت به طور فزاینده مرکزی شوئون در شبکه‌های نویسندگان و مجلات سنت‌گرا انجام دادند. تا حدی این روند همچنین به دلیل استخدام افراد با دقت شناسایی شده بود که ممکن بود اعضای مناسبی برای نخبگان باشند.

«عشق نافرجام» شوئون به مادلن در سال ۱۹۴۳ در لوزان به پایان رسید، یا بهتر بگوییم به «عشق کیهانی محبوب» تبدیل شد. پنج سال بعد، در سن تا حدودی پیشرفته ۴۲ سالگی، شوئون برای اولین بار ازدواج کرد. همسر او، کاترین فیر، که در آن زمان ۲۵ ساله بود، همان پیروی بود که او در سال ۱۹۴۸ Black Elk Speaks را به او داده بود. طبق یک گزارش تأیید نشده، شوئون پس از دریافت یک نشانه تصمیم به ازدواج با او گرفت، درست همانطور که پس از یک نشانه در پاریس مسلمان شده بود.

کاترین شوئون، دختر یک دیپلمات که عمدتاً در سفارتخانه‌های سوئیس در آرژانتین و الجزایر بزرگ شده بود، ایده‌های بزرگتری نسبت به شوهرش داشت. به قول یک ناظر همدل، «او که ذاتاً یک هنرمند و یک سازمان‌دهنده دقیق بود، به جامعه در حال رشد [در لوزان] کمک کرد تا حداقل قوانین اساسی را داشته باشد». [2] از نظر دیگران، که بعدها آشکارا از نفوذ و فعالیت‌های او ناراضی بودند، او هم برای خود و هم برای شوهرش بیش از حد جاه‌طلب بود و «سازماندهی» او از جامعه بسیار ناخوشایند بود. یکی از اولین اقدامات او سازماندهی پیروان شوئون برای حمایت از شیخ خود به شیوه‌ای بهتر بود، ابتدا او و خود را به یک آپارتمان بزرگتر منتقل کرد و سپس، در سال ۱۹۵۳، او را در یک خانه مناسب با یک زاویه مناسب مستقر کرد. اینها با اشتراک عمومی در کمون دلپذیر پولی، درست خارج از لوزان، ساخته شدند.[3] علاوه بر به عهده گرفتن جمع‌آوری زکات، او به زودی شروع به دخالت در جنبه‌هایی از زندگی پیروان شوئون کرد که بسیاری احساس می‌کردند فراتر از صلاحیت اوست، هرچقدر هم که طبع هنری داشته باشد.[4] کمی پس از ورود ویتال پری (آمریکایی ثروتمندی که به همراه لینگز در تشییع جنازه گنون شرکت کرده بود) و همسرش به لوزان، کاترین شوئون پیشنهاد کرد که خانواده پری قطعه زمینی را در مجاورت خانه خودش بخرند و بسازند و ترتیب داد که پری به عنوان راننده شوئون عمل کند، به قول خودش «امتیازی» که به مدت ۲۵ سال از آن برخوردار بود.[5]

علاوه بر سازماندهی اطرافیان شوئون به این روش، کاترین شوئون به شوهرش در فعالیتی پیوست که قرار بود به طور فزاینده‌ای مهم شود: نقاشی. پس از ازدواجش، شوئون به طور جدی شروع به نقاشی کرد و برای چند سال سرودن شعر را رها کرد. یکی از اولین نقاشی‌های او از دو بومی آمریکایی بود که یکی از آنها برهنه بود و نماد ظاهر (پوشیده) و باطن (برهنه) بود.[6]

علاقه شوئون به معنویت بومیان آمریکا به رشد خود ادامه داد و در سال ۱۹۵۹ خانواده شوئون برای اولین بار به دعوت توماس یلوتیل، یک بومی آمریکایی که برای اولین بار در سال ۱۹۵۳ در پاریس با او ملاقات کرده بودند و قرار بود برجسته شود، از آمریکا بازدید کردند. آنها ابتدا به منطقه رزرو شده سو در پاین ریج، داکوتای جنوبی، که زمانی خانه گوزن سیاه بود، و سپس به شریدان، مونتانا، جایی که یلوتیل زندگی می‌کرد، رفتند - و نقاشی شوئون از زن بوفالوی سفید، یک شخصیت برجسته از اساطیر لاکوتا را با خود بردند.[7] یکی از اهداف فریتیوف شوئون از این بازدید، کمک به نجات سنت بومیان آمریکا از مدرنیته بود.[8] با این حال، همانطور که اتفاق افتاد، دین بومیان آمریکا تأثیر بیشتری بر فریتیوف شوئون داشت تا برعکس.[9]

شوئون تقریباً ده سال قبل برای اولین بار کیفیات الهی طبیعت را کشف کرده بود، زمانی که کمی پس از ازدواجش، همسرش او را به کوه‌های سوئیس برد. در آنجا او یک «رهایی» را تجربه کرد که قبلاً تنها در زاویه علوی در مستغانم احساس کرده بود؛ در یک کلبه چوبی کوهستانی قرضی او یاد گرفت که از «روزهایی کاملاً نزدیک به طبیعت و به نوعی روزهای قرون وسطایی» لذت ببرد.[10] مانند کوه‌های سوئیس، منظره اطراف

شریدان، وایومینگ، شوئون را به یاد مستغانم انداخت.[11] آنچه مستغانم، کوه‌های سوئیس و دشت‌های وایومینگ همگی در آن مشترک هستند، البته، این است که دنیای مدرن بسیار دور است.

علاوه بر ملاقات با بسیاری از بومیان آمریکا، خانواده شوئون در تعدادی از رقص‌های بومیان آمریکا شرکت کردند، در ابتدا به عنوان تماشاگر اما به طور فزاینده‌ای درگیر شدند. نقطه اوج سفر آنها مشاهده رقص خورشید در فورت هال، آیداهو بود. رقص خورشید آیین تاج‌گذاری اوگلالا سو و شوشون-کرو است، یک مراسم پیچیده سه یا چهار روزه که در اطراف یک «درخت مقدس» که برای این منظور برپا شده است، انجام می‌شود و در طی آن شرکت‌کنندگان قصد دارند از طریق قربانی کفاره بدهند و به نوعی خود را با امر مقدس بزرگ‌تر (که گاهی به طور بحث‌برانگیزی به عنوان «خدا» تعبیر می‌شود) متحد کنند. نه تنها شرکت‌کنندگان برای یک یا چند روز روزه می‌گیرند، بلکه انواع دیگری از ریاضت را نیز ارائه می‌دهند، مانند خیره شدن به خورشید در هنگام طلوع یا بریدن نواری از گوشت از بازو.[12] برای شوئون، مراسم افتتاحیه رقص خورشید فوق‌العاده تأثیرگذار بود، «اتحاد با واحد».[13] در روز دوم او و همسرش با شرکت‌کنندگان روزه گرفتند، هرچند در غیر این صورت تماشاگر باقی ماندند. در بازدید بعدی از مکان (متروکه) رقص خورشید، کاترین شوئون در آنجا به تنهایی رقصید.[14]

قبل از بازگشت خانواده شوئون به سوئیس، آنها به عضویت قبیله سو درآمدند و نام‌های Wicahpi Wiyakpa (ستاره درخشان) و Wowan Winyan (زن هنرمند) را دریافت کردند. برای شوئون، این تجربه تعیین‌کننده بود و همانطور که بعداً نوشت، به او اجازه داد تا از «زخم‌های معنوی جوانی‌اش» بهبود یابد. خانواده شوئون در سال ۱۹۶۳ برای یک بازدید مشابه سه ماهه به آمریکا بازگشتند.[15]

علی‌رغم این تجربه، تا سال ۱۹۶۵ شوئون دچار حالت افسردگی شد که با آسم تشدید می‌شد.[16] در این حالت او رؤیای دیگری دریافت کرد، دراماتیک‌ترین رؤیا تا آن زمان: دیداری از مریم باکره. در سال ۱۹۶۵، در یک قایق از اروپا به طنجه، مراکش، شوئون در کابین خود تنها نشسته بود: «ناگهان به طرز خاصی مورد رحمت الهی قرار گرفتم. این رحمت به صورت درونی و به شکلی زنانه که نمی‌توانم توصیف کنم به من رسید و از آن فهمیدم که این مریم مقدس است». در نتیجه، شوئون «احساس بهتری کرد و خود را در وجد عشق و شادی یافت».[17]

فریتیوف شوئون در ابتدا شک داشت. در جاده از طنجه به تطوان او شروع به بازگشت به حالت قبلی خود کرد و زمانی که او و گروهش برای شب در هتلی در تطوان توقف کردند، او احساس ضعف بیش از حد برای بیرون رفتن با دیگران کرد. با این حال، تنها در اتاق هتلش، حالتی که رؤیایش ایجاد کرده بود، بازگشت و تا رسیدن گروه به مقصدشان، یعنی فاس، ادامه یافت. در فاس او دوباره شروع به نگرانی و شک کرد، اما «در شب دوباره آن تسلی آسمانی که از زنانگی ذاتی [Urweibliche] فوران می‌کرد، بر من فرود آمد» و این بار این حالت تا بازگشت او به سوئیس ادامه یافت.[18]

این تجربیات دو موضوع سال‌های ۱۹۴۲-۴۳ را با هم جمع کرد: «عشق کیهانی محبوب... مانند عشق مادرانه» که شوئون با دیدن نوزاد مادلن تجربه کرده بود، و جذبه‌ای به مریم که او با دیدن مجسمه‌ای از او در ویترین مغازه‌ای در لوزان احساس کرده بود. در واقع شوئون بین سال‌های ۱۹۴۲ و ۱۹۶۵ گهگاه از حضور مریم آگاه بود، ابتدا در طول جدایی از گنون در حدود سال ۱۹۴۹، زمانی که «برکت او را احساس کرد»، و یک بار در حین ذکر در خانه به تنهایی در حدود سال ۱۹۵۳. در آن موقعیت دوم او «حضور قدرتمندی» را حس کرده بود که بلافاصله آن را با مریم یکی دانست.[19]

شوئون در ابتدا مطمئن نبود که چگونه تجربیات سال ۱۹۶۵ خود را تفسیر کند. اولین سوال این بود که آیا آنها یک رؤیای واقعی بودند یا کاذب. شوئون تصمیم گرفت که یک رؤیای واقعی را می‌توان با تأثیر مفیدی که بر گیرنده‌اش دارد، از یک رؤیای کاذب تشخیص داد و این رؤیا تأثیر مفیدی داشت که او را از عشق به کتاب، روزنامه و تئاتر، که متوجه شد دیگر نمی‌تواند خود را در آنها گم کند، رها کرد.[20] شوئون در این زمینه، تأثیر دیگری از رؤیای خود را در نظر نگرفت: «نیاز تقریباً غیرقابل مقاومت به برهنه بودن مانند نوزاد او». برای مدتی پس از آن، شوئون هر زمان که در خانه تنها بود، لباس‌هایش را در می‌آورد.[21]

هنگامی که شوئون تصمیم گرفت که تجربیاتش یک رؤیای واقعی است، سوال بعدی این بود که چگونه آنها را تفسیر کند. نتیجه‌گیری نهایی او این بود که این رؤیا نشانگر آمدن «یک رابطه ویژه با بهشت» است. ماهیت دقیق این رابطه ویژه مشخص نشده است، اما از آنجا که مریم باکره «تجسم رحمت الهی و در عین حال دین جاویدان (Religio Perennis) است»،[22] به نظر واضح می‌رسد که شوئون آن را به عنوان تغییری در نقش خود از شیخ علویه (موقعیتی که در رؤیای قبلی خود در سال ۱۹۳۷ به او داده شده بود) به یک نقش جهانی‌تر، فراتر و بالاتر از اسلام، در نظر گرفت.

قبل از اینکه پیامدهای این نتیجه‌گیری را برای مریمی‌ها بررسی کنم، به طور خلاصه به رؤیای حتی دراماتیک‌تری از مریم باکره که شوئون سال بعد، در سال ۱۹۶۶، نیز در مراکش داشت، خواهم پرداخت. شوئون مجسمه خود از مریم را تصور کرد که «شروع به لرزیدن و تکان خوردن جزئی کرد و من فهمیدم، همانطور که ترس مرا فرا گرفت و در عین حال عشق مرا غرق کرد: این دیگر یک رویا نیست، این واقعیت است». شوئون نوشت، مریم ظاهر شد، «اما شایسته نیست که من بیشتر بگویم».[23] دلیلی که شوئون احساس نمی‌کرد شایسته است بیشتر بنویسد، طبق گزارش‌های متعدد، این بود که مریم باکره برهنه بود.

برهنگی شوئون و برهنگی احتمالی مریم باعث شده است که برخی از غیرمریمی‌ها منشأ شیطانی را به این رؤیاها نسبت دهند، اما خود شوئون به وضوح چنین توضیحی را رد کرد - هرچند نه بلافاصله، زیرا او از خود پرسید که آیا رؤیای سال ۱۹۶۵ او واقعی است یا نه. اسلام جریان اصلی تمایل دارد برهنگی را منحصراً به صورت منفی ببیند، اما تصاویر مسیحی از مریم اغلب سینه‌ای برهنه را نشان می‌دهند. جاویدان‌گرایان معمولاً با هندوئیسم آشنا هستند که در آن برهنگی یک عنصر تثبیت شده از برخی اعمال دینی است. به عنوان مثال، رامانا ماهارشی هانری هارتونگ، از سن ۱۷ سالگی برهنه بود، هرچند نه کاملاً - او یک kaupina ، یک نوار باریک که اندام تناسلی را می‌پوشاند، می‌پوشید.[24]

پیامد اصلی این رؤیاها برای شوئون به نظر می‌رسد این بوده است که او تصمیم گرفت که یک مأموریت جهانی دارد، زیرا تقریباً در این مقطع بود که تأکید از مریمیه به دین جاویدان به وسیع‌ترین معنای کلمه تغییر کرد. شوئون همچنین تصمیم گرفت که یک رابطه ویژه با مریم،[25] و همچنین با خدا دارد. نقاشی او تغییر کرد و از این نقطه او و همسرش بر روی چهره مریم باکره تمرکز کردند. تصاویر فریتیوف شوئون از مریم باکره گاهی او را برهنه یا نیمه برهنه، با سینه‌های قابل مشاهده، نشان می‌داد، «ارجاعی»، توضیح داده شد، «به پرده‌برداری از حقیقت به معنای گنوسیس و به رحمت رهایی‌بخش».[26] شوئون تصاویر قبلی خود از زن بوفالوی سفید را «پیش‌احساسی» از این تصاویر مریم باکره می‌دید،[27] یک تحول مهم - شوئون تجربیات خود را در آمریکا در سال ۱۹۵۹ با تجربیات خود در مراکش در سال ۱۹۶۵ مرتبط کرده بود. عضویت او در قبیله سو به عنوان «پیوستن او به آخرین حلقه [زنجیره تشرفی] یک دین واقعاً اولیه» دیده شد،[28] هرچند او هرگز به آن به عنوان «تشرف» بلکه به عنوان «فرزندخواندگی» اشاره نکرد.[29] بنابراین، تا اواخر دهه ۱۹۶۰، شوئون یک سنت‌گرای

با دو تشرف باطنی بود. او یک مسلمان با تشرف صوفیانه از علویه بود که در یک رؤیا به عنوان شیخ یک طریقت صوفی منصوب شده بود، اما او همچنین یک جهان‌شمول‌گرا با یک تشرف اولیه از قبیله سو بود که توسط مریم باکره در رؤیای دیگری به یک مأموریت جهانی منصوب شده بود. آن مأموریت اولیه از آن پس به تدریج جایگزین نقش اصلی شوئون به عنوان یک شیخ صوفی شد.

نتیجه فوری همه اینها برای پیروان شوئون به اندازه پیامدهای بعدی، دراماتیک نبود. برای سال‌های متمادی شوئون به ارائه چهره‌ای اساساً اسلامی به جهان ادامه داد. تنها اتفاقی که در دهه ۱۹۶۰ افتاد این بود که نام طریقت او تغییر کرد، همانطور که برخی از اعمال روزمره آن. یک دعای کوتاه به مریم به ورد روزانه اضافه شد و نقاشی‌های شوئون به شش موضوع به عنوان یک کانون بسیار غیررسمی برای مراقبه پیروانش اضافه شد.[30] تاریخ این تغییر دوم مشخص نیست، اما اواخر دهه ۱۹۶۰ دوره محتمل به نظر می‌رسد.

نام طریقت به «علویه مریمیه» تغییر یافت که عموماً به «مریمیه» کوتاه می‌شد، شکل صفتی مریم. به نظر نمی‌رسد که بسیاری از مریمی‌ها از جزئیات کامل رؤیاهایی که منجر به این تغییرات شد، آگاه بوده باشند. کانون جدید بر مریم عمدتاً بر اساس نمادگرایی آن توجیه می‌شد - مریم باکره شخصیتی بود که در او سه دین توحیدی متحد شده بودند، به عنوان «یک شاهزاده خانم یهودی از خاندان داوود»، «مادر بنیانگذار مسیحیت»، که «در اسلام، قله سلسله مراتب زنان را اشغال می‌کند». مریم باکره «سه دین را و دین را به طور کلی، همانطور که ما [مریمی‌ها] دوست داریم، دوست دارد».[31] یک سنت‌گرا توضیح داد که ارادت شوئون به مریم باکره تلفیق‌گرایی نبود، زیرا «مریم اغلب در اسلام با شور و شوق زیادی مورد احترام قرار می‌گیرد، همانطور که می‌توان در افسوس دید»، جایی که «مسلمانان و همچنین مسیحیان» در زیارتگاهی به نام [illegible] (خانه مریم) دعا می‌کنند.[32] نکته چندان این نیست که آیا این توضیحات موجه هستند (که از دیدگاه اسلامی، نیستند)،[33] بلکه این است که بسیاری از مریمی‌ها به این ترتیب تأکید خود را بر مریم باکره توجیه می‌کردند.

استفاده از نقاشی‌های شوئون به عنوان یک کانون غیررسمی برای مراقبه تا حدی به شرح زیر توضیح داده شد: یک مریمی ارشد در دهه ۱۹۸۰ نوشت: «هیچ‌کس مجبور نیست به آنها علاقه‌مند باشد، اما همه موظف به احترام به آنها هستند زیرا آنها از شیخ سرچشمه می‌گیرند و جنبه‌هایی از شخصیت و تجربه او را منعکس می‌کنند».[34] اینکه شوئون «همیشه متقاعد بود که هر کاری که می‌کند دارای ویژگی مقدسی است»، به قول یکی از اولین پیروانش، به طور اتفاقی صراحت قابل توجه Erinnerungen und Betrachtungen او را توضیح می‌دهد: جزئیاتی که برای ما خصوصی و بسیار انسانی به نظر می‌رسند، آشکارا برای او اهمیتی بیش از صرفاً شخصی داشتند.

تقریباً در همین زمان، پیروان شوئون شروع به تدوین متون قانونی خود کردند. اینها تألیفات کوتاهی از یک یا دو صفحه توسط شوئون بودند که اولین آنها به دهه ۱۹۳۰ بازمی‌گشت اما بیشتر آنها پس از سال ۱۹۵۱ نوشته شده بودند و به طیف گسترده‌ای از مشکلات یا مسائل معنوی بالقوه می‌پرداختند و بعدها در (*Livre des Clefs*) جمع‌آوری شدند.[35] اینها برای سهولت ارجاع شماره‌گذاری شده بودند، به طوری که یک مریمی ممکن بود به یک همکار جوان‌تر توصیه کند که «متن شماره ۲۵۸ را بخواند». اگرچه آنها در شروع با «بسم الله الرحمن الرحیم» از عمل اسلامی پیروی می‌کردند، اما این متون معمولاً با مشکل مورد نظر به شیوه‌ای بسیار بیشتر سنت‌گرا تا اسلامی برخورد می‌کردند و به همان اندازه که از قرآن و حدیث، از منابع هندو نیز استفاده می‌کردند. بنابراین، متون اصلی پیروان شوئون، سنت‌گرا بودند تا اسلامی.[36]

تسهیل دیگری از شریعت نیز در این زمان رخ داد. زمانی که در سال ۱۹۶۵ شوئون همسر دومی گرفت (که توسط شریعت مجاز است، اگر نه توسط قوانین سوئیس)، این ازدواج بر اساس خطوط سنت‌گرا ترتیب داده شد تا اسلامی. همسر جدید، یکی از پیروان شوئون، از قبل با یکی دیگر از پیروان او ازدواج کرده بود. در حالی که شریعت از او می‌خواست که از شوهر اولش طلاق بگیرد و سپس چند ماه قبل از ازدواج مجدد صبر کند، شوئون به او اجازه داد که با شوهر اصلی‌اش ازدواج کرده و زندگی کند و با او [شوئون] «به صورت عمودی» ازدواج کند. تمایز بین عمودی (آنچه مردم را به خدا پیوند می‌دهد) و افقی (آنچه صرفاً مربوط به این دنیاست) از شریعت نشأت نمی‌گیرد بلکه از متافیزیک غربی و در Symbolisme de la croix گنون استفاده شده است. «ازدواج عمودی» شوئون - که توسط برخی از پیروان بعدی به عنوان «ازدواج معنوی» از آن یاد می‌شود - به قول کاترین شوئون، «ترتیبی بود [که] قوانین غربی و ضرورت اجتماعی را برآورده می‌کرد... [و] با نشانه‌های آسمانی غیرقابل انکاری که آن را مجاز و متبرک می‌کردند، مقدمه چینی شده بود». این همچنین توسط بورکهارت و لینگز - با اکراه - تأیید شد.[37]

وجود این «ازدواج» که توجیه آن به صورت صرفاً اسلامی غیرممکن است، تا اواخر دهه ۱۹۸۰ به طور گسترده‌ای شناخته نشد. گفته می‌شود بورکهارت عمیقاً از آن و همچنین از قسمت‌های مشابه مربوط به زنان ناراحت بود،[38] اما پس از برخی کشمکش‌های درونی به این نتیجه رسید که وظیفه وفاداری او به شیخ خود بر همه چیز مقدم است. تصوف به طور کلی بر وفاداری مطلق به شیخ خود تأکید می‌کند و به شدت از قضاوت در مورد او جلوگیری می‌کند. به عنوان مثال، یک داستان شناخته شده از شیخی وجود دارد که پس از اینکه پیروانش او را در حال بوسیدن یک زن غریبه دیدند، توسط آنها رها شد؛ پیروان متعاقباً، با شرمساری، متوجه شدند که آن زن خواهر کوچکتر شیخشان بوده است.

در سال ۱۹۵۷ بورکهارت به یک مریمی دیگر یادآوری کرد که پیروان یک شیخ نباید استاد خود را بر اساس درک خود از اعمال استاد بلکه بر اساس آموزه‌ها و روش او قضاوت کنند.

> با اعتماد به آن [آموزه‌ها و روش] است که ما خدا را نسبت به خود «ملزم» می‌کنیم: خدا ما را فریب نمی‌دهد؛ او از ما نمی‌خواهد که اعمال شخصی استاد را تحلیل کنیم... اگر استادی خطاها یا روشی مغایر با وحی را آموزش دهد، او را ترک کنید، اما اگر به نظر می‌رسد اعمال غیراخلاقی مرتکب می‌شود، به بی‌اعتمادی خود بی‌اعتماد باشید... یک استاد معنوی مانند آینه‌ای است که ماهیت واقعی ما را به ما نشان می‌دهد؛ یک خطای niyah -جهت‌گیری درونی - کافی است تا ما خطاهای خود را بر روی آن فرافکنی کنیم و شیطان عجله خواهد کرد تا ما را وادار کند که آنها را به آینه نسبت دهیم.[39]

آکادمی شاهنشاهی فلسفه ایران

در زمانی که مریمیه در حال دور شدن از اسلام بود، اولین و مهمترین پیرو خود را که مسلمان‌زاده بود، یعنی سید حسین نصر، یک ایرانی که بعدها به یک شخصیت محوری در تاریخ سنت‌گرایی تبدیل شد، به دست آورد. ملیت نصر قابل توجه است، زیرا ایران از جهات مختلفی به غرب نزدیکتر از جهان عرب است و در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، بخش‌هایی از نخبگان ایران به طور فزاینده‌ای غرب‌زده شده بودند. نصر در این نخبه به دنیا آمد: او یک سید، از نوادگان پیامبر، بود و پدرش (دکتر ولی‌الله نصر) یک شخصیت سیاسی و فکری ملی، رئیس سابق دانشکده علوم انسانی دانشگاه تهران و همچنین در یک مقطع وزیر آموزش و پرورش ایران بود.[40]

بخش زیادی از جهان فکری نصر جوان، غربی بود. کتابخانه پدرش شامل مونتسکیو و ولتر و همچنین کلاسیک‌های فارسی بود و او در سن ۱۲ سالگی به دلایلی که کاملاً مشخص نیست، به دبیرستانی در نیوجرسی فرستاده شد.[41] از نیوجرسی او به مؤسسه فناوری ماساچوست (MIT) رفت و در زمین‌شناسی و ژئوفیزیک تحصیل کرد. در سال دوم خود در MIT، نصر آنچه را که بعدها «یک بحران معنوی و فکری تمام‌عیار» توصیف کرد، تجربه کرد، زیرا شروع به احساس محدودیت‌های علوم طبیعی به عنوان توضیحی برای واقعیت کرد. با ایمانش به فیزیک که با سخنرانی‌های رابرت اوپنهایمر در مورد پروژه منهتن (که از متون هندو نقل قول می‌کرد) و بحثی با برتراند راسل فرسوده شده بود، نصر به فلسفه روی آورد، هرچند مدرک خود را در علوم به پایان رساند. جورجو دو سانتیلانا، فیلسوف علم که در آن زمان در MIT تدریس می‌کرد، نصر را با طیف گسترده‌ای از تأثیرات، از فلوطین تا ژاک ماریتن (که زمانی حامی گنون در مؤسسه کاتولیک پاریس بود) و همچنین خود گنون، آشنا کرد. نصر همچنین با برخی از دانشجویان سابق کوماراسوامی ملاقات کرد که او را به بیوه کوماراسوامی معرفی کردند و در کتابخانه کوماراسوامی نصر آثار اولیه شوئون را یافت. گنون، شوئون و بورکهارت «بحران را حل کردند». نصر سال‌ها بعد نوشت: «از آن پس با یقین می‌دانستم که چیزی به نام حقیقت وجود دارد و می‌توان آن را از طریق دانش به دست آمده به وسیله عقل-قلب و همچنین از طریق وحی به دست آورد».[42]

اگرچه نصر مسلمان‌زاده بود، اما خواندن آثار سنت‌گرایان علاقه‌ای به هندوئیسم را در او بیدار کرد تا اسلام،[43] درست همانطور که برای شوئون و بسیاری دیگر که مسیحی به دنیا آمده بودند، اینطور بود. با این حال، آثار اسلامی بورکهارت و شوئون این علاقه را تغییر جهت داد:

> نوشته‌های استادان صوفی و فیلسوفان اسلامی شروع به بازیافتن عمیق‌ترین معنا برای من کردند... اما این معنای تازه به دست آمده دیگر تقلید ساده یا تکرار چیزهای به ارث رسیده نبود. این بر اساس کشف مجدد شخصی پس از جستجوی طولانی و می‌توان افزود رنج بود... حکمت اسلامی به یک واقعیت زنده بسیار شدید تبدیل شد، نه به این دلیل که من اتفاقاً به عنوان یک مسلمان به دنیا آمده و تحصیل کرده بودم، بلکه به این دلیل که با لطف بهشت به eternal sophia [تقریباً، فلسفه جاویدان] هدایت شده بودم که حکمت اسلامی یکی از جهانی‌ترین و حیاتی‌ترین تجسم‌های آن است.[44]

نصر، اگرچه به دینی که قرار بود حرفه‌اش را وقف آن کند نزدیک‌تر از کوماراسوامی به دین خود بود، اما - باز هم مانند کوماراسوامی - از یک دیدگاه اساساً غربی و سنت‌گرا به آن نزدیک شد. برخلاف کوماراسوامی، او همچنین خود را وقف عمل به آن دین کرد. جستجوی او برای تشرف زمانی به پایان رسید که به مریمیه پیوست، احتمالاً در سفری به مراکش در سال ۱۹۵۷.[45]

سنت‌گرایی علایق نصر را از علوم طبیعی به فلسفه علم و به آنچه گاهی «فلسفه اسلامی» نامیده می‌شود، تغییر داد. این یک مکتب باطن‌گرایی فکری است که به ویژه در ایران زادگاه نصر قوی است و مشهورترین نمایندگان آن صدرالدین محمد شیرازی (قرن هفدهم) و شهاب‌الدین یحیی سهروردی (قرن دوازدهم) هستند.[46] نصر دکترای خود را در فلسفه علم در هاروارد به پایان رساند[47] و در ایران تحت نظر دو استاد برجسته فلسفه اسلامی آن زمان، یعنی محمدحسین طباطبایی و ابوالحسن رفیعی قزوینی، تحصیل کرد.[48] او سپس حرفه‌ای را وقف علم اسلامی و فلسفه اسلامی کرد که در یک چارچوب اساساً اما نه صریحاً سنت‌گرا درک می‌شد.

حرفه نصر به دو نیمه تقسیم می‌شود، اولین در دانشگاه تهران تا انقلاب اسلامی ۱۹۷۹، که بعداً مورد بحث قرار می‌گیرد، و دومین در آمریکا پس از انقلاب. در طول هر دو نیمه او از طریق نوشته‌هایش تأثیرگذار بود، هرچند مهم‌ترین کتاب‌هایش در ایران (به زبان انگلیسی) نوشته شدند. برخی از این کتاب‌ها خطاب به مخاطبان عام هستند - به ویژه Ideals and Realities of Islam ، The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man و Sufi Essays[49] - و می‌توان آنها را سنت‌گرایی اسلامی توصیف کرد؛ برخی دیگر خطاب به مخاطبان تخصصی‌تر هستند و به کار فیلسوفان اسلامی و رابطه بین اسلام و علم می‌پردازند.[50] تقریباً همه آنها به زبان‌های مختلف، هم غربی و هم اسلامی - به ویژه فارسی، ترکی و مالایی - ترجمه شده‌اند.

در طول نیمه ایرانی حرفه‌اش، نصر در دانشگاه تهران فلسفه علم و فلسفه اسلامی تدریس می‌کرد و همچنین مهم‌ترین نهاد سنت‌گرای قرن بیستم، یعنی **انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران** را تأسیس کرد. این انجمن که در سال ۱۹۷۴ تأسیس شد، یک نهاد مستقل تحت یک هیئت مدیره به ریاست حامی آکادمی، شهبانو فرح، بود که نصر روابط خوبی با او داشت. این انجمن همچنین به طور سخاوتمندانه‌ای توسط دربار شاهنشاهی ایران تأمین مالی می‌شد.[51] قرار بود این یک مدرسه برای مطالعه و گسترش علوم سنتی، به ویژه فلسفه اسلامی، و برای آموزش یک نخبه کوچک برای پیشبرد این کار در دیگر نهادها، هم در داخل و هم در خارج از ایران باشد. ایده این بود که در هر زمان حدود ده بورسیه به دانشجویان تحصیلات تکمیلی برجسته داده شود که پس از حداقل سه سال در آکادمی، برای تدریس به دانشگاه‌های ایران و خارج از کشور می‌رفتند. برخی از قبل دکترای خود را داشتند و برخی ممکن بود در حین حضور در آکادمی رساله‌های دکتری را برای ارائه به دانشگاه‌های خارج از کشور آماده کنند (خود آکادمی هیچ نوع مدرکی اعطا نمی‌کرد).[52]

همانطور که نصر در اولین شماره مجله آکادمی، که به فارسی و انگلیسی با عناوین Javidan Kherad و Sophia Perennis منتشر می‌شد، اعلام کرد:

> اهداف آکادمی احیای زندگی فکری سنتی ایران اسلامی؛ انتشار متون و مطالعات مربوط به ایران اسلامی و پیش از اسلام؛ شناساندن گنجینه‌های فکری ایران در زمینه‌های فلسفه، عرفان و امثال آن به جهان خارج؛ امکان‌پذیر ساختن تحقیقات گسترده در فلسفه تطبیقی؛ آگاه ساختن ایرانیان از سنت‌های فکری دیگر تمدن‌ها در شرق و غرب؛ تشویق رویارویی فکری با دنیای مدرن؛ و سرانجام، بحث در مورد مشکلات مختلف پیش روی انسان مدرن از دیدگاه سنت است.[53]

اشاره به ایران پیش از اسلام احتمالاً به نفع حامیان شاهنشاهی نصر گنجانده شده بود: شاه به ویژه به گذشته پیش از اسلام ایران بسیار بیشتر از گذشته اسلامی آن علاقه‌مند بود.[54] تا آنجا که مشخص است، آکادمی هرگز خود را به ایران پیش از اسلام مشغول نکرد.

اهداف آکادمی نمونه خوبی از چگونگی تقریباً نامرئی ماندن سنت‌گرایی است. اگر توسط کسی که با سنت‌گرایی آشنا نیست خوانده شود، آنها عادی به نظر می‌رسند، اما اگر به شیوه‌ای آگاهانه‌تر خوانده شوند، کاملاً سنت‌گرا هستند و تقریباً ممکن بود از یک آگهی برای یک سری جدید Etudes traditionnelles بیرون آمده باشند.

آکادمی در یک خانه دلپذیر و قابل توجه که به عنوان هدیه دریافت کرده بود، در همان خیابان سفارت فرانسه، مستقر شد. این خانه را به سبک «سنتی» تزئین کرد، با مبلمان سفارشی از اصفهان و استفاده لیبرال از کاشی‌کاری آبی، رنگی که به عنوان رنگ ابدیت انتخاب شده بود. ساختمان جدید شامل یک کتابخانه، یک

سالن سخنرانی، دفاتر اداری و دفاتری برای محققان و پژوهشگران مهمان بود. ساختمان اصلی به زودی با خرید دو ساختمان مجاور گسترش یافت. تحت حمایت شاهنشاهی، آکادمی منابع مالی برای پر کردن آنها با دانشجویان و معلمان را داشت. خود نصر هفته‌ای یک بار در آکادمی به شیوه «سنتی» تدریس می‌کرد و دیگر اعضای آکادمی را در یک دایره دور خود جمع می‌کرد در حالی که متنی از نویسنده‌ای مانند سهروردی را می‌خواند و تفسیر می‌کرد.

پرسنل کلیدی آکادمی به طور کلی مریمی بودند، متعلق به یک شاخه ایرانی از مریمیه که توسط نصر تأسیس و رهبری می‌شد، یا در برخی موارد سنت‌گرایانی بودند که از دیگر طریقت‌های صوفی پیروی می‌کردند،[55] اما بسیاری از اعضای آن طرفداران مکتب کلاسیک فلسفه عرفانی ایران بدون هیچ علاقه‌ای به سنت‌گرایی بودند. دو نفر از برجسته‌ترین اعضای آن آیت‌الله جلال‌الدین آشتیانی و پروفسور هانری کربن بودند. آشتیانی، که به مرجع برجسته ایرانی در فلسفه اسلامی تبدیل شد،[56] هیچ زبانی جز فارسی و عربی نمی‌دانست و در حالی که بدون شک نام گنون را شنیده بود، نه او را خواند و نه هرگز به او ارجاع داد.[57]

کربن، یکی از برجسته‌ترین شرق‌شناسان فرانسوی قرن،[58] که برای چند سال هر تابستان به عنوان مهمان آکادمی در ایران می‌گذراند، نیز یک سنت‌گرا نبود. در همان سالی که نصر آکادمی خود را در تهران تأسیس کرد، کربن در پاریس یک مرکز بین‌المللی برای تحقیقات معنوی تطبیقی، که به عنوان دانشگاه سنت جان اورشلیم نیز شناخته می‌شود، تأسیس کرد؛ اهداف آن (به قول الیاده، که یک شرکت‌کننده بود) «بازگرداندن علوم و مطالعات سنتی در غرب» بود. مرکز کربن قرار بود «یک تالار گفتگو برای آن علوم پیشرفته فراهم کند که رها کردن و فراموش کردن آنها هم علت و هم نشانه بحران تمدن [غربی] ماست» و «رسالت جوانمردی معنوی را تضمین کند». منظور کربن از «جوانمردی معنوی» (*chevalerie spirituelle*)، به گفته الیاده، «اسطوره‌ها، نمادها، الگوهای تشرفی و سازمان‌های مخفی قرون وسطای غربی» بود. بنابراین الیاده کربن متاخر را به عنوان بخشی از «ظهور مجدد یک سنت باطنی خاص در میان تعدادی از محققان و متفکران اروپایی» می‌بیند، گروهی که او کوماراسوامی را نیز در آن شامل می‌کند.[59]

با این حال، علی‌رغم شباهت‌های بین نهاد کربن و سنت‌گرایی، کربن و بسیاری از همکارانش در مسیر متفاوتی سفر می‌کردند. مسیر آنها در جاهایی موازی با سنت‌گرایی بود، اما خودشان سنت‌گرا نبودند. از نظر یک محقق فرانسوی که این مسائل را با او در میان گذاشته بود، کربن به جنبه‌های مشترک اسلام، مسیحیت و یهودیت، از جمله جنبه‌های باطنی، علاقه‌مند بود. با این حال، او هیچ علاقه‌ای به دین اولیه، وحدت متعالی یا هر چیزی که به هندوئیسم یا هر دین غیر توحیدی مربوط می‌شد، نداشت.[60] به قول نصر، کربن «از آموزه‌های نمایندگان اصلی مکتب سنت‌گرا، به ویژه گنون، بیزار بود».[61]

به همین ترتیب، با آنکه تمام دانشجویان تحصیلات تکمیلیِ بادقت انتخاب‌شده‌ای که در این فرهنگستان تحصیل می‌کردند در معرضِ [اندیشهٔ] سنت‌گرایی قرار گرفتند، اما همهٔ آنها سنت‌گرا نشدند. با این حال، اکثر آنها به مناصب مهمی دست یافتند. در میان آنان، غلامرضا اعوانی بود که نصر او را از دانشگاه آمریکایی بیروت به آنجا آورد و نیز ویلیام چیتیکِ آمریکایی. اعوانی پس از انقلاب رئیس فرهنگستان شد و چیتیک نیز مسیر شغلی درخشانی را در محافل دانشگاهی آمریکا به‌عنوان برجسته‌ترین مرجعِ آن کشور در زمینه ابن عربی طی کرد. آیت‌الله مرتضی مطهری، از دوستان نصر، که به دلیل عنوان شاهنشاهیِ فرهنگستان هرگز قدم به ساختمان آن نگذاشت، با این حال حداد عادل را به آنجا فرستاد؛ حداد عادل بعدها استاد فلسفه دانشگاه

تهران و یکی از چهره‌های تأثیرگذار در جمهوری اسلامی شد. کُربَن نیز پی‌یر لوری را به فرهنگستان آورد که بعدها جانشین خود او در دانشگاه سوربن پاریس گردید. لوری آثار نویسندگان سنت‌گرا را مطالعه کرده و همچنان به کارها و فعالیت‌هایشان علاقه نشان می‌دهد، اما در کار و زندگی شخصی خود به هیچ وجه تحت تأثیر آنها قرار نگرفته است.[63]

اهمیت آکادمی در خارج از ایران این بود که به سنت‌گرایی یک پایگاه بسیار محترم داد که گاهی برای دعوت از بازدیدکنندگان برجسته و گاهی به عنوان سکویی برای شرکت در رویدادهای بین‌المللی استفاده می‌شد. به عنوان مثال، جلسه سالانه ۱۹۷۵ مؤسسه بین‌المللی فلسفه در تهران با موضوع روابط بین دین، فلسفه و علم برگزار شد،[64] موضوعی عزیز برای نصر و دیگر سنت‌گرایان. بخش انگلیسی مجله آکادمی مقالات سنت‌گرای بسیاری را منتشر می‌کرد و به مخاطبانی بسیار گسترده‌تر از مخاطبان Etudes traditionnelles می‌رسید.

آکادمی در ایران حتی تأثیرگذارتر از خارج بود. علاوه بر معرفی تعداد کمی از روشنفکران ایرانی به سنت‌گرایی، این آکادمی به طور قابل توجهی به رشد کلی علاقه به فلسفه اسلامی کمک کرد که تا حدی نتیجه فعالیت‌های نصر در جاهای دیگر نیز بود. خود سنت‌گرایی هرگز فراتر از محافل فکری محدود نرفت،[65] و احتمالاً قصد آن را هم نداشت. اگرچه بخش فارسی Javidan Kherad حاوی چند مقاله آشکارا سنت‌گرا، از جمله ترجمه‌های گاه به گاه از شوئون، بود و اگرچه نصر ترتیب اولین انتشار اثری از گنون را به یک زبان غیرغربی داد (Crise du monde moderne ، منتشر شده به فارسی توسط انتشارات دانشگاه تهران در سال ۱۹۷۰)، اما انگیزه اصلی فعالیت‌های نصر در ایران به سمت سنت بود، نه سنت‌گرایی. فعالیت‌های صرفاً سنت‌گرای او به خارج از ایران معطوف بود.[66]

نه تنها در آکادمی بود که نصر برای بازیابی سنت در ایران کار می‌کرد. او پس از بازگشت از آمریکا برای تدریس فلسفه و تاریخ علم به دانشگاه تهران منصوب شد، در حالی که «فلسفه» در آن زمان به طور کلی در دانشکده ادبیات به معنای فلسفه غربی درک می‌شد - دانشگاه تهران بر اساس خطوط استاندارد آمریکایی، هم در ساختار و هم در سرفصل‌های درسی‌اش تأسیس شده بود. نصر تدریس فلسفه اسلامی را معرفی کرد و با موفقیت با دوستش آیت‌الله مطهری (که تقریباً در همان زمان فلسفه اسلامی را به دانشکده الهیات وارد کرد) برای گسترش درک و علاقه به فیلسوفان اسلامی هم در داخل و هم در خارج از دانشگاه تهران همکاری کرد. هم نصر و هم مطهری همچنین در مورد این موضوعات برای مخاطبان عمومی‌تر در حسینیه ارشاد، یک نهاد مشهور آن زمان، سخنرانی می‌کردند.

آکادمی سخنرانی‌های خود را به فعالیت‌های نصر و مطهری اضافه کرد و همچنین بسیاری از متون کلاسیک فلسفه اسلامی را ویرایش و منتشر کرد. در اولین سال وجودش، پانزده کتاب منتشر کرد، از جمله سه اثر کتابشناسی و نه ترجمه به انگلیسی از فیلسوفان اسلامی؛[67] بخش فارسی مجله آکادمی، Javidan Kherad، نیز بسیاری از متون توسط، یا مقالات در مورد، فیلسوفان اسلامی را منتشر کرد.[68]

تأثیر نهایی این فعالیت‌ها غیرمنتظره بود. به اتفاق آرای فیلسوفان و روحانیون ایرانی که برای این کتاب مصاحبه شدند، نصر و آکادمی‌اش سهم مشخصی در انقلاب اسلامی داشتند. رشد علاقه به فلسفه اسلامی به رشد علاقه به اسلام در میان دانشجویان ایرانی کمک کرد، عاملی مهم در موفقیت انقلاب. معلم نصر، طباطبایی، در مورد نقش فلسفه اسلامی صریح بود: او از تدریس آن به این دلیل دفاع می‌کرد که دانشجویان با سرهای پر از ایده‌های غربی و مارکسیستی به نزد او می‌آمدند و می‌توان از فلسفه اسلامی برای جایگزینی این

ایده‌ها استفاده کرد.[69] علاوه بر این، سخنرانی‌های نصر برای سنت و علیه مدرنیته در عمل به جریان عمومی ترویج اسلام و علیه انحطاط غربی پیوست و بنابراین به طور ضمنی علیه رژیم شاه بود.

سهم نصر (و در نتیجه سنت‌گرایی) در انقلاب قطعاً در رتبه دوم بود، بسیار عقب‌تر از سهم آیت‌الله خمینی، آیت‌الله مطهری (ایدئولوگ اصلی حاکمیت اسلامی) و علی شریعتی، یک جامعه‌شناس که ترکیب بسیار اصیل او از اسلام و سوسیالیسم بیش از هر چیز دیگری دانشجویان ایران را در سال‌های قبل از انقلاب به سمت اسلام سوق داد (و اتفاقاً، یک خواننده گاه به گاه و قدردان گنون، هرچند به هیچ وجه یک سنت‌گرا نبود).[70]

سهم نصر در انقلاب نه تنها تصادفی بود، بلکه علاوه بر این، سهمی بود که خود او هیچ تمایلی به آن نداشت. در طول حرفه‌اش در ایران او یک حامی سرسخت رژیم شاه بود. دلایل شخصی برای این موضع وجود داشت: او مانند پدرش قبل از او با دربار در ارتباط بود و ارتباطات شاهنشاهی او مطمئناً مانع از حرفه دانشگاهی برجسته‌اش نشد. این شامل دوره‌هایی به عنوان رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و نایب‌رئیس (به اصطلاح آمریکایی، رئیس) دانشگاه آریامهر، یک دانشگاه فنی در تهران، می‌شد. با این حال، مهم‌تر دلایل اصولی بودند: به نظر می‌رسد نصر سلطنت را به عنوان یک شکل سنتی از حکومت می‌دید، که علی‌رغم بسیاری از ناکامی‌های آشکارش، بر آنچه احتمالاً جانشین آن می‌شد، ترجیح داشت. او به ویژه از ترکیب اسلام و سوسیالیسم شریعتی که آن را مشخصاً ضدسنتی می‌دید، بیزار بود.[71]

با نزدیک شدن به انقلاب و سیاسی شدن فزاینده زندگی ایرانی، ارتباط نزدیک نصر با دربار به طور فزاینده‌ای به یک مسئولیت تبدیل شد. مورد یک جوان ایرانی که بعدها به یکی از برجسته‌ترین روشنفکران ایران، عبدالکریم سروش، تبدیل شد، به عنوان یک مثال عمل می‌کند. سروش در حین تحصیل در فلسفه علم در دانشگاه لندن تحت نظر شاگرد کارل پوپر، آثار گنون را خوانده بود و پس از بازگشت به ایران در ابتدا جذب نصر شد، اما به زودی به این نتیجه رسید که دیدگاه‌های نصر به مسائل آن زمان بی‌ربط است و نصر حتی در یکی دانستن خود با اسلام و دربار، در سکوت در حالی که بی‌عدالتی‌ها مرتکب می‌شد، مقصر ریاکاری است. مانند بسیاری دیگر، سروش به شریعتی روی آورد و بعدها پیشنهاد کرد که ظهور شریعتی نشانگر افول نصر است.[72]

با دور شدن افراد و سازمان‌ها از نصر و از آکادمی شاهنشاهی، برخی به نصر پیشنهاد کردند که از شاه که به طور فزاینده‌ای منفور شده بود، فاصله بگیرد و حتی نام آکادمی را تغییر دهد. نصر نپذیرفت و اگر چیزی بود، روابط او با دربار نزدیک‌تر شد. هنگامی که او Shi’ite Islam طباطبایی را به انگلیسی ترجمه کرد، نصر محکومیت‌های سلطنت در کتاب را حذف کرد،[73] و تا سال ۱۹۷۷ او انتصاب به عنوان دبیر خصوصی اصلی شهبانو فرح را پذیرفت و شروع به انجام مأموریت‌های دیپلماتیک ویژه در خارج از کشور کرد.[74] نصر به اصول و وفاداری‌های خود وفادار ماند. انقلاب ۱۹۷۹ او را در لندن در راه ژاپن غافلگیر کرد و به توصیه تلفنی شهبانو، او در خارج از کشور ماند.[75] تا سال ۲۰۰۳ او به ایران بازنگشته بود، هرچند، همانطور که خواهیم دید، برخی از چهره‌های مرتبط با انقلاب آرزو کردند که او بازگردد.

تا چه حد انقلاب اهداف سنت‌گرایی را پیش برد و تا چه حد نماینده پیروزی پنهان یک شکل خاص از مدرنیته بود، تعیین آن دشوار است و مطمئناً فراتر از محدوده این کتاب است.

آمریکا

سنت‌گرایی مریمی در طول دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نه تنها در ایران بلکه در اروپا و آمریکا نیز شکوفا شد. تا سال ۱۹۷۹، زوایای مریمی در چندین کشور اروپایی (سه در سوئیس، حداقل دو در فرانسه و حداقل یکی در انگلستان)، در حداقل یک کشور آمریکای لاتین (آرژانتین) و همچنین در آمریکا وجود داشت.[1] همچنین زوایایی در تعدادی از مکان‌ها در جهان اسلام وجود داشت. علاوه بر اینها، یک جامعه گسترده‌تر در اطراف شوئون وجود داشت که شامل تعدادی از سنت‌گرایان غیرمسلمان بود. یکی از اینها، ژان بورلا، استاد فلسفه در دانشگاه نانسی در فرانسه، یک گروه فرعی از شاید پنجاه سنت‌گرای کاتولیک را رهبری می‌کرد. راما کوماراسوامی، پسر آنانـدا کوماراسـوامی، یـک گـروه کاتولیـک دیگـر را در آمریکـا رهـبری می‌کـرد. بـه گفتـه یـک منبـع، گـروه رامـا کوماراسوامی (و بنابراین احتمالاً گروه بورلا نیز) سنت‌گرایی شوئونی را از طریق دعای تکراری شبیه به ذکر صوفیانه، اما با استفاده از اصطلاحات و مفاهیم مسیحی، در عمل دینی خود ادغام می‌کردند.[2] هیچ یک از این مسـیحیان واقعاً عضـو مریمیـه نبودنـد، امـا شخصاً از شـوئون ماننـد یـک مـریمی پـیروی می‌کردنـد. اصـطلاح «شوئونیان» در این فصل برای اشاره به هم مریمی‌ها و هم پیروان غیرمسلمان مانند اینها استفاده می‌شود.

از سه زاویه شناخته شده آمریکایی، مهم‌ترین آنها زاویه‌ای بود که در اطراف دانشگاه ایندیانا در بلومینگتون متمرکز بود. این زاویـه در سـال ۱۹۶۷ توسـط ویکتـور دانـر، اسـتاد مطالعـات دینی، تأسیس شـد. دانـر پس از خواندن کتاب‌های شوئون، بسیار شبیه به اینکه مردم زمانی به گنون نامه می‌نوشتند، به او نامه نوشته بود. او با جوزف اپس براون، نویسنده The Sacred Pipe ، که او نیز زمانی در ایندیانا تدریس کرده بود، در تماس قرار گرفت. دانر پس از پیوستن به مریمیه، شروع به اختصاص دادن برخی از آثار سنت‌گرا به دانشجویانش کرد - نصر در لیست اصلی مطالعه، شوئون به عنوان یک متن تکمیلی. یک دانشجوی سابق که بعدها از طریق دانر به مریمیه پیوست، به یاد آورد: «این کار بسیار ماهرانه انجام شد». دانر، البته، به مریمیه، که در آن زمان یک سازمان مخفی بود، و نه به این واقعیت که او مسلمان بود، که آن نیز طبق هنجار مریمی مخفی نگه داشته می‌شد، اشاره‌ای نکرد. با این حال، برخی از دانشجویان براون و سپس دانر، به اندازه‌ای به آنچه می‌خواندند علاقه‌مند شدند که خواستند بیشتر پیش بروند.[3] تا سال ۱۹۷۹، شاید پنجاه مریمی در بلومینگتون وجود داشت که بیشتر آنها دانشجویان سابق براون، دانر یا یک استاد مریمی دیگر در دانشگاه ایندیانا بودند.

مورد دانر یک نمونه از چگونگی گسترش مریمیه را ارائه می‌دهد. این احتمالاً یک نمونه کاملاً معمولی است، زیرا چندین استاد مریمی و شوئونی دیگر در دانشگاه‌های آمریکایی و اروپایی شناسایی شده‌اند.[4] پیروان شوئون در چـنین سـمت‌هایی بـه اسـتخدام و تشـکیل «نخبگان» کمـک می‌کردنـد. علاوه بـر این، آنچـه بـه نظـر می‌رسـد اسـتخدام‌های هدفمند به مریمیه بوده است، وجود داشت، هرچند مشخص نیست که این تا چه حد یک سیاست عمدی بوده و تا چه حد مریمی‌های منفرد فقط تصمیم می‌گرفتند که یک شخص خاص برای داده شدن نسخه‌هایی از کتاب‌های شوئون مناسب است و سپس شاید کمی در مورد مریمیه به او گفته می‌شد.

یکی از این استخدام‌ها به تفصیل مورد مطالعه قرار گرفته است: استخدام توماس مرتون، راهب سیسترسی (تراپیست) که - حداقل در آمریکا - شناخته‌شده‌ترین عارف کاتولیک قرن بیستم بود. مرتون هرگز یک مریمی نشد، اما به نظر می‌رسد در زمان مرگ ناگهانی‌اش در تایلند در سن ۵۳ سالگی در آستانه تبدیل شدن به یک شوئونی بوده است.

مرتون یک راهب غیرمعمول بود، یک نومسلمان به کاتولیسیسم با پیشینه‌ای شبیه به بسیاری از کسانی که سنت‌گرا شدند. مادرش آمریکایی بود و پدرش، یک نقاش نیوزلندی، او را تا حدی در محیط هنری پاریس بزرگ کرد.[5] مرتون از سنین پایین یک نویسنده با استعداد بود. با این حال، این آثار سنت‌گرایان نبود که مرتون جوان در مراحل اولیه جستجوی معنوی خود در اواخر دهه ۱۹۳۰ با آنها روبرو شد، احتمالاً به این دلیل که او در انگلستان زندگی می‌کرد تا در فرانسه، بلکه در عوض کتاب‌های ویلیام بلیک و آلدوس هاکسلی (هر دو جاویدان‌گرا) و همچنین ژاک ماریتن بود. جستجوی معنوی مرتون او را در سال ۱۹۴۲ به صومعه سیسترسی بانوی ما از گتسمانی در کنتاکی کشاند. او کمی بعد با انتشار زندگی‌نامه معنوی خود، The Seven Storey Mountain (۱۹۴۶)، کتابی که بیش از یک میلیون نسخه فروخت، مشهور شد.[6]

مشخص نیست که چرا یک شوئونی برجسته، مارکو پالیس، تصمیم گرفت در سال ۱۹۶۳ مکاتبه‌ای را با مرتون آغاز کند؛ ممکن است در پاسخ به کتاب ۱۹۶۱ مرتون، Mystics and Zen Masters ، بوده باشد.[7] لحظه، در هر صورت، به خوبی انتخاب شده بود. مرتون در دهه ۱۹۶۰ در یک دوره آشفته از زندگی خود بود. او همیشه انضباط کلیسایی را به سختی تحمل می‌کرد و درخواست‌های متعددی برای انتقال به صومعه‌ها، طریقت‌ها و حتی کشورهای دیگر می‌داد که همگی قاطعانه توسط راهب اعظمش رد شده بود. یک بار مرتون مستقیماً به پاپ ژان بیست و سوم متوسل شد که به سختی می‌توانست درخواست چنین کاتولیک مشهوری را نادیده بگیرد؛ او یک فرستاده شخصی را برای مرتون فرستاد که به عنوان هدیه، ردای پاپی را که پاپ در تاجگذاری خود پوشیده بود، به همراه داشت - و یک رد قاطعانه از درخواست مرتون.[8] مرتون با ماندن در گتسمانی کنار آمد اما در انواع فعالیت‌های غیرمعمول برای یک راهب درگیر شد، از جمله مشارکت فعال در جنبش صلح (ضد جنگ ویتنام) از سال ۱۹۶۱ و یک رابطه افلاطونی با یک پرستار زن در لوییویل (شهری همسایه صومعه) از سال ۱۹۶۶. او همچنین به طور فزاینده‌ای به گفتگوی بین ادیان علاقه‌مند شد که هنوز در میان کاتولیک‌ها مد نشده بود. یکی از اولین اشارات به این فعالیت در دفتر خاطرات او در سال ۱۹۵۷ است: «اگر بتوانم اندیشه و عبادت مسیحیت شرقی و غربی را در خود متحد کنم،... می‌توانم در خودم اتحاد مجدد مسیحیان تقسیم شده را آماده کنم».[9] علایق مرتون به زودی به ادیان غیرمسیحی، به ویژه تائوئیسم و بودیسم ذن، و همچنین اسلام و تصوف گسترش یافت. در سال ۱۹۵۹ او مکاتبه‌ای - عمدتاً در مورد صوفی بزرگ قرن دهم، حلاج - با محقق برجسته فرانسوی اسلام، لویی ماسینیون، آغاز کرد.[10]

در سال ۱۹۶۳، پالیس مجموعه‌ای از کتاب‌های سنت‌گرا را برای مرتون فرستاد، یکی از خودش، بقیه از گنون، شوئون و لینگز؛ مرتون بیش از همه کتاب کلاسیک لینگز، A Moslem Saint of the Twentieth Century (۱۹۶۱) را دوست داشت.[11] قدیس مسلمان - که در عنوان چاپ‌های بعدی به عنوان «یک قدیس صوفی» توصیف شده بود، تغییری که فروش را به طور قابل توجهی بهبود بخشید - احمد العلوی بود، شیخی که شوئون علویه را از او گرفته بود. مرتون نوشت: «من بی‌نهایت تحت تأثیر او و خلوص سنت صوفیانه آنطور که در او نمایندگی می‌شود، قرار گرفته‌ام».[12] مشخص نیست که مرتون «خلوص» را با چه معیاری قضاوت می‌کرد، اما جای تعجب نبود اگر او شباهت‌هایی بین مفاهیم لینگز و مفاهیم، به عنوان مثال، بلیک می‌یافت.[13]

مرتون و پالیس حدود دو سال با هم مکاتبه کردند و در مورد سنت و مدرنیته، اسلام، بودیسم و مسیحیت بحث کردند، مکاتبه‌ای که به نظر می‌رسد مرتون آن را از سانسوری که بخش استانداردی از قوانین سیسترسی بود، مستثنی کرده بود.[14] سپس در سال ۱۹۶۶ پالیس هدیه‌ای از یک شمایل باستانی یونانی فرستاد («من هرگز چنین هدیه گرانبها و باشکوهی را از کسی در زندگی‌ام دریافت نکرده‌ام»، مرتون در نامه تشکر خود گفت) و به دنبال آن نامه‌ای که در آن وجود مریمیه را فاش می‌کرد - «همه ما احساس می‌کنیم که شما باید کاملاً در جریان باشید». مریمیه به عنوان یک طریقت صوفی با «تعداد کمی از پیروان دیگر سنت‌ها» توصیف شده بود.[15] نامه‌ای که در آن پالیس دعوت شوئون را به مرتون صادر کرد، مفقود است، اما مرتون در ژوئن ۱۹۶۶ در دفتر خاطرات خود نوشت:

> نامه دیگری، و نامه مهمی، آمد: پیامی از یک شیخ مسلمان (استاد معنوی) - در واقع یک اروپایی، اما تربیت شده توسط یکی از قدیسان و عارفان بزرگ مسلمان عصر (احمد العلوی). اینکه من می‌توانم در یک رابطه شخصی و محرمانه پذیرفته شوم، نه دقیقاً به عنوان یک شاگرد بلکه حداقل به عنوان یکی از کسانی که حق دارند مستقیماً و شخصاً با او مشورت کنند. این برای من اهمیت زیادی دارد، زیرا در پرتو ایده‌های سنتی آنها، مرا با روح و تعالیم احمد العلوی به روشی در تماس قرار می‌دهد که فقط برای یک محقق یا دانشجو غیرقابل دسترس است. این بدان معناست که من می‌توانم جایگاهی زنده در یک سنت زنده و مقدس داشته باشم. این می‌تواند تأثیرات عظیمی داشته باشد. من از قبل آن را می‌بینم.[16]

درک مرتون از رابطه بین شوئون و العلوی به سختی دقیق است - شوئون بسیار بیشتر توسط گنون تا العلوی «تربیت» شده بود - و درک او از رابطه احتمالی بین خودش و شوئون نیز سوالات دشواری را مطرح می‌کند. از نظر کاتولیک، مرتون به عنوان یک سیسترسی از قبل «جایگاهی در یک سنت زنده و مقدس» داشت و به سختی به یک سنت جدید نیاز داشت. از نظر شوئونی، مرتون از قبل یک تشرف معتبر داشت و باز هم به یک تشرف جدید نیاز نداشت. پس چگونه می‌توانست یک «رابطه شخصی و محرمانه» با شوئون به مرتون «تماس» ویژه‌ای «با روح و تعالیم» العلوی و جایگاهی جدید در یک سنت جدید بدهد، مگر اینکه مرتون مسلمان و یک مریمی شود، که به نظر نمی‌رسد در حال بررسی آن باشد («نه دقیقاً به عنوان یک شاگرد»)؟

این سوال ممکن است هرگز پاسخ داده نشود. در دسامبر ۱۹۶۶ مرتون به پالیس نوشت: «من هنوز آنطور که قصد داشتم به آقای شوئون نامه ننوشته‌ام». متأسفانه، بقیه مکاتبات مرتون-پالیس مفقود یا از بین رفته است، به استثنای یک کارت پستال از ژوئن ۱۹۶۸ که تأیید می‌کند که مکاتبات ادامه داشته است.[17]

در اواخر سال ۱۹۶۸ مرتون آمریکا را برای یک تور جهانی ترک کرد. یکی از توقف‌های بعدی او قرار بود بازدید از نصر در تهران باشد،[18] جایی که برداشتن گام‌های بیشتر به سوی شوئون و مریمیه، اگر از برخی چیزهایی که او در تور خود می‌گفت قضاوت کنیم، دور از امکان نبود. در کلکته او در یک «کنفرانس اجلاس معنوی» چند دینی شرکت کرد که در آن برخی از سخنرانی‌های او به طور مشخصی سنت‌گرا به نظر می‌رسید: «عمیق‌ترین سطح ارتباط، ارتباط نیست، بلکه اتحاد است... ما یک وحدت قدیمی‌تر را کشف می‌کنیم. برادران عزیزم، ما از قبل یکی هستیم. اما تصور می‌کنیم که نیستیم. آنچه باید بازیابیم، وحدت اصلی ماست». «وحدت اصلی» مرتون تفاوت چندانی با فلسفه جاویدان ندارد. از کلکته، مرتون به هیمالیا رفت، جایی که در میان قله‌های آن یک لاما به او مانترا آموخت و با دالایی لاما ملاقات کرد. آن شب او خواب دید که نه ردای سیسترسی بلکه لباس یک لاما پوشیده است. از هیمالیا او به دارجیلینگ رفت و به یک مخاطب کاتولیک تقریباً همان چیزی را

گفت که گنون زمانی به کاتولیک‌ها در پاریس گفته بود: اینکه «ما [در غرب] به نبوغ دینی آسیا و فرهنگ آسیایی نیاز داریم تا بعد تازه‌ای از عمق را به تقلاهای بی‌هدف خود تزریق کنیم».[19]

با این حال، مرتون هرگز به تهران نرسید. از هند او به تایلند پرواز کرد، ابتدا در سریلانکا توقف کرد، سپس به شمال سفر کرد تا از مجسمه‌های باستانی بودا در پولوناروا بازدید کند. در تایلند او مقاله‌ای در مورد «مارکسیسم و چشم‌اندازهای رهبانی» را در کنفرانس راهبان اعظم بندیکتین و سیسترسی در یک مرکز کنفرانس در نزدیکی بانکوک ارائه داد، سپس به اتاقش بازگشت. در آنجا، به گفته پلیس تایلند، او بر اثر برق‌گرفتگی با یک پنکه برقی معیوب درگذشت. ناگهانی بودن مرگ او ناگزیر سوءظن‌هایی را برانگیخت - برخی حتی معتقد بودند که او به دلیل فعالیت‌هایش در جنبش صلح توسط سیا ترور شده است - اما هیچ مدرکی وجود ندارد که مرگ او چیزی جز یک تصادف بوده باشد.[20]

با این حال، یک نویسنده مذهبی مشهور آمریکایی دیگر به تهران و مریمیه رسید. این هاستون اسمیت بود، یک کشیش متدیست و نویسنده (۱۹۵۸) The Religions of Man، که بعدها با عنوان The World's Religions تغییر نام داد و به همراه Seven Storey Mountain مرتون به یکی از پرخواننده‌ترین کتاب‌های مذهبی آمریکایی قرن بیستم تبدیل شد و بیش از ۱.۵ میلیون نسخه فروخت.[21] موفقیت کتاب اسمیت مدیون مهارت‌های بزرگ او به عنوان یک ارتباط‌گر است، اما همچنین مدیون دیدگاه جهان‌شمول آن، تأکید بر آنچه هفت دین بزرگ مشترک دارند که به کتاب وحدت می‌بخشد، است. این دیدگاه نه از سنت‌گرایی بلکه از خواندن آثار آلدوس هاکسلی و جرالد هرد توسط اسمیت در حین تحصیلات تکمیلی نشأت گرفته بود.[22] با این حال، این دیدگاه اسمیت را با مشکلی مواجه کرد که او آن را «مشکل واحد و کثیر» می‌نامید. اسمیت می‌دانست که ادیان مختلف چه چیزهایی مشترک دارند، «اما من هیچ ایده واقعی نداشتم که با تفاوت‌های آنها چه کنم». بنابراین او به دنبال «یک مطلق که بتوانم با آن زندگی کنم» بود. او نوشت: «می‌دانستم که چنین مطلقی را نمی‌توان از تکه‌هایی که اینجا و آنجا جمع‌آوری شده‌اند، سرهم کرد». این «تقریباً به همان اندازه منطقی بود که امیدوار باشیم با چسباندن تکه‌هایی از نقاشی‌های مورد علاقه‌ام، یک اثر هنری بزرگ خلق کنیم». او همچنین جایگزین تلاش برای «یافتن یک رشته واحد که در میان ادیان مختلف می‌گذرد را رد کرد... چه کسی می‌تواند بگوید جوهر مشترک ادیان جهان چیست و چگونه هر گزارشی از آن می‌تواند از امضای زبان و دیدگاه ارائه‌دهنده‌اش فرار کند؟».[23]

اسمیت در حالی که منتظر راه حل این مشکل بود، انواع اعمال دینی را دنبال می‌کرد. او به شرکت در کلیساهای متدیست ادامه داد اما در حین تدریس در دانشگاه واشنگتن در سنت لوئیس، همچنین تحت نظر یک سوامی که توسط هرد به او ارجاع داده شده بود، ودانتا را مطالعه کرد.[24] زمانی که اسمیت در سال ۱۹۵۸ به MIT نقل مکان کرد (این پس از عزیمت نصر از MIT به هاروارد بود)، عمل بودایی جایگزین ودانتا شد.[25]

در سال ۱۹۶۹ سنت‌گرایی راه حل مشکل اسمیت را فراهم کرد. در آن سال او به یک تور جهانی ادیان رفت که بی‌شباهت به تور مرتون نبود و با خود به ژاپن کتاب (۱۹۶۸) In the Tracks of Buddhism شوئون را برد. او قبلاً گنون را خوانده بود اما او را بیش از حد بدبین یافته بود؛ او همچنین Transcendent Unity of Religions شوئون را شروع کرده بود اما آن را ناتمام رها کرده بود. با این حال، همانطور که In the Tracks of Buddhism را می‌خواند، «راه خدایان در برابر من گشوده شد». در هند او Language of the Self شوئون را خرید، یک چاپ مجدد هندی از مقاله‌ای در مورد ودانتا و گنوسیس که شوئون در سال ۱۹۵۶ در Etudes traditionnelles منتشر کرده بود، و دریافت که «یک دهه شاگردی زیر نظر یک سوامی... مرا با

دیدگاه اصلی ودانتا آشنا کرده بود، اما شوئون از آنجا مانند از یک کمپ اصلی شروع به حرکت کرد». در تهران نصر به او (۱۹۶۱) Understanding Islam، دومین کتاب مهم شوئون را داد.[26]

اسمیت سنت‌گرایی را به دو بخش تشکیل‌دهنده تقسیم کرد، جاویدان‌گرایی و آنچه او «سنت‌گرایی» می‌نامید. جاویدان‌گرایی مشکل اینکه با «رابطه بین ادیان»، «مشکل واحد و کثیر» چه باید کرد را حل کرد. راه حل به اندازه کافی آسان بود: «به دنبال یک جوهر واحد که در ادیان جهان نفوذ کرده است، نگردید. آنها را به عنوان بیان‌های متعدد از مطلق که غیرقابل توصیف است، به رسمیت بشناسید».[27] آنچه اسمیت «سنت‌گرایی» می‌نامید - آنچه من آن را درک سنت‌گرای از مدرنیته می‌نامم - دیدگاه‌هایی را که اسمیت از قبل در حال توسعه آنها بود، به ویژه در MIT، جایی که به نظر می‌رسد کار واقعی خود را صدای قوی، هرچند کوچک، فلسفه و دین در برابر آنچه او «علم‌گرایی» می‌نامید، می‌دید، تکمیل می‌کرد.[28] او نوشت، پست‌مدرنیست‌ها در «دیدن ورای علم‌گرایی» حق داشتند - اما اشتباه می‌کردند زیرا «سوال زمان ما دیگر این نیست که چگونه چیزها را از هم جدا کنیم، بلکه این است که چگونه مسئولانه برای بازسازی آنها کار کنیم».[29]

سفر دینی شخصی اسمیت تا حدودی عمومی بود و اگرچه او هیچ اشاره عمومی به مریمیه نکرد یا هرگز به صراحت نگفت که مسلمان شده است، اما به مطبوعات گفته است که «بیش از یک بار» ماه رمضان را روزه گرفته است و «به مدت ۲۶ سال پنج بار در روز به زبان عربی نماز خوانده است» (این دو نقل قول از دو پروفایل روزنامه‌ای مختلف از اسمیت است).[30] اسمیت همچنین به تمرین یوگا و شرکت در کلیسای متدیست محلی خود ادامه داد، حتی اگر اعلام کرد که متدیست‌ها «از نظر الهی... کاملاً از بین رفته‌اند».[31]

اسمیت به وضوح به گسترش فلسفه سنت‌گرا در آمریکا کمک کرده است. او تمام تلاش خود را برای ترویج چاپ جدید Transcendent Unity ۱۹۷۵ شوئون در یک مقدمه درخشان انجام داد که هشدار می‌داد که این کتاب دشوار است و حتی خود اسمیت نیز نتوانسته بود آن را بار اول تمام کند، اما قویاً نشان می‌داد که تمام کردن آن بسیار ارزشمند است. چاپ مجدد ۱۹۹۱ اثر کلاسیک او، The Religions of Man (به عنوان The World’s Religions)، کمی بیشتر از چاپ اصلی ۱۹۵۸ سنت‌گرا بود و مطالب بیشتری در مورد تصوف و دین بومیان آمریکا داشت. سنت‌گرایی همچنین - برای کسانی که آن را تشخیص می‌دادند - در سخنرانی عمومی ۱۹۸۹ او در آکادمی دین آمریکا (AAR، بزرگترین انجمن علمی آمریکا برای مطالعه دین) قابل مشاهده بود.[32]

اسمیت دو اثر سنت‌گرا منتشر کرد: (۱۹۷۶) Forgotten Truth: The Primordial Tradition در مورد سنت و مدرنیته و Beyond the Post-Modern Mind (۱۹۸۲) علیه «علم‌گرایی».[33] هیچ یک از آنها موفقیت The Religions of Man را نداشتند، شاید به این دلیل که علی‌رغم سبک عموماً فوق‌العاده قابل دسترس اسمیت، بیش از حد آشکارا سنت‌گرا بودند. حتی اسمیت هم نمی‌توانست فلسفه سنت‌گرا را برای همه قابل فهم کند، چه رسد به جالب یا سرگرم‌کننده. با این حال، هر دو به طور گسترده‌ای خوانده شدند، حتی اگر میلیون‌ها نسخه نفروختند. Beyond the Post-Modern Mind موضوع اولین قسمت از یک سری سه قسمتی PBS برای «تفکر مجاز» در سال ۱۹۹۸ بود و «سنت اولیه» آخرین قسمت از این سه قسمت بود. این برنامه‌ها نمونه‌های خوبی از سنت‌گرایی «نرم» هستند: استدلال‌های مطرح شده ساده هستند، هیچ اشاره‌ای به گنون نمی‌شود و بین قسمت اول و آخر یک مرکز حتی نرم‌تر، بدون هیچ گونه سنت‌گرایی، آمد - «روانشناسی تجربه دینی»، که عمدتاً به تحقیقات خود اسمیت در مورد داروهای روانگردان در اوایل دهه ۱۹۶۰ می‌پرداخت.[34] برخی از سنت‌گرایی «نرم» اسمیت این سوال دشوار را مطرح می‌کند که در

چه نقطه‌ای سنت‌گرایی آنقدر نرم می‌شود که دیگر سنت‌گرایی نیست بلکه صرفاً یک موضع مبهم علیه مادی‌گرایی است.

آثار سنت‌گرای اسمیت تنها چند نمونه از آثار بسیاری بود که توسط شوئونیان تولید شد. در دوره ۱۹۵۰-۹۹، شوئون و ۲۳ پیرو شناسایی شده دیگر حدود ۲۲۰ کتاب منتشر کردند. هشتاد مورد از اینها به اندازه‌ای مورد استقبال قرار گرفتند که به زبان‌های دیگر ترجمه شوند (در مجموع ۱۳۵ ترجمه) یا به چاپ‌های جدید بروند. سی مورد آثار اصلی بودند - هیچ کدام با فروش به اندازه Seven Storey Mountain مرتون یا Religions of Man اسمیت، اما همه با چندین چاپ با ناشران مختلف و به زبان‌های مختلف.[35]

برخی از این کتاب‌ها سنت‌گرایی «سخت» بودند که اغلب توسط ناشران آشکارا سنت‌گرا منتشر می‌شدند - هنوز گاهی توسط Editions traditionnelles در پاریس، همانطور که کسب و کار برادران شاکورناک اکنون نامیده می‌شد، یا مهم‌تر، توسط انتشارات خود شوئونیان، (*World Wisdom Books*) در بلومینگتون. برخی توسط ناشران تخصصی مانند ����� (*Archè*)، یک ناشر فرانسوی‌زبان در میلان، منتشر می‌شدند. این کتاب‌های سنت‌گرای «سخت» به توسعه فلسفه سنت‌گرا ادامه دادند و عمدتاً سنت‌گرایان موجود و کسانی را که درگیر یک جستجوی معنوی جدی بودند، مورد خطاب قرار دادند. تنها تعداد کمی از این کتاب‌ها به فروش قابل توجهی دست یافتند.

مهم‌تر کتاب‌هایی بودند که برای مخاطبان عمومی‌تری هدف‌گذاری شده بودند، یعنی سنت‌گرایی «نرم» - کتاب‌هایی که به معنویت یا دین به طور کلی، یا به جنبه‌هایی از اسلام، مسیحیت، بودیسم و دین سرخپوستان آمریکا می‌پرداختند - دیگر به ندرت به هندوئیسم یا یهودیت می‌پرداختند.[36] بسیاری از اینها از ناشران جریان اصلی مانند پنگوئن و روتلج، انتشارات دانشگاه‌های هاروارد، پرینستون و آکسفورد یا گالیمار در فرانسه منتشر شدند.[37] برخی نیز توسط ناشرانی که می‌توان آنها را ناشران سنت‌گرای «نرم» نامید، منتشر یا بازچاپ شدند؛ سه ناشر مهم همگی توسط یا با مشارکت یک شخص، یعنی گری هنری، شروع به کار کردند.

هنری علاوه بر نوشتن و پخش برنامه در مورد اسلام - به عنوان مثال، در سرویس جهانی بی‌بی‌سی - دو انتشارات در انگلستان تأسیس کرد (کوئینتا اسنتیا در ۱۹۷۹ و انجمن متون اسلامی در ۱۹۸۱) قبل از بازگشت به زادگاهش آمریکا و تأسیس یک ناشر دیگر، فونس ویته، در کنتاکی در سال ۱۹۹۷. هر سه اینها تقریباً از یک فرمول پیروی می‌کردند. لیست‌های نسبتاً کوتاه از متون مهم شامل هم سنت‌گرایی «سخت» و هم «نرم» بود اما تحت سلطه ترجمه‌هایی از متون کلاسیک سنتی، همگی با بالاترین کیفیت، هم از دیدگاه علمی و هم از نظر طراحی و تولید، بود. به عنوان مثال، محمد غزالی، نویسنده بزرگ صوفی اواخر قرن یازدهم، قبلاً در انگلیسی تنها در چاپ‌هایی در دسترس بود که از هر نظر کیفیت وحشتناکی داشتند، اغلب روی کاغذ ارزان در پاکستان چاپ می‌شدند و پر از اشتباهات املایی بودند، چه رسد به خطاهای بزرگ در ترجمه. انجمن متون اسلامی فرآیند انتشار آثار غزالی را جلد به جلد، با تولید زیبا و ترجمه دقیق توسط محققانی که اگرچه همیشه شوئونی یا مریمی نبودند، اما اغلب نومسلمانان انگلیسی یا آمریکایی بودند، آغاز کرد. به همان شیوه‌ای که نصر به رنسانس متون عرفانی کلاسیک در ایران کمک کرد و والسان و پیروانش به در دسترس قرار دادن متون مشابه به زبان فرانسه کمک کردند، هنری این کار را به زبان انگلیسی انجام داد.[38]

این گزارش کوتاه از برخی از فعالیت‌های هنری، استعداد، فداکاری و انرژی قابل توجهی را نشان می‌دهد. کیفیات مشابهی نیز در جشنواره جهان اسلام، رویدادی که در سال ۱۹۷۶ در لندن سازماندهی شد و همه را از ملکه الیزابت دوم (که جشنواره را افتتاح کرد) تا اسقف اعظم کانتربری، که عبدالحلیم محمود، شیخ مصری

الازهر که با تحسین از گنون بدون خواندن هیچ یک از کتاب‌هایش نوشته بود، را پذیرفت، درگیر کرد، قابل مشاهده است.[39] این جشنواره عمدتاً توسط امارات متحده عربی که به تازگی ثروتمند از نفت شده بود، تأمین مالی می‌شد و توسط یک تراست (بنیاد) اداره می‌شد که تحت سلطه انگلیسی‌های برجسته بود - شش نفر از هشت امین دارای عنوان بودند و رئیس تراست سر هارولد بیلی، یک مورخ دانشگاهی و دیپلمات بود که دو بار کار دشوار سفیر بریتانیا در قاهره تحت ناصر را با موفقیت انجام داده بود.[40] علی‌رغم این حمایت گسترده، دیدگاه‌های سنت‌گرای از اسلام - و مریمی‌ها - در جشنواره غالب بودند.[41] نصر نمایشگاه علوم و فناوری اسلامی را در موزه علوم سازماندهی کرد، لینگز بر نمایشگاه دست‌نوشته‌ها و خوشنویسی اسلامی در کتابخانه بریتانیا نظارت داشت و به نظر می‌رسد در نمایشگاه‌های دیگر نیز مقداری ورودی مریمی وجود داشته است.[42] کتاب‌های سنت‌گرایان به طور کلی و مریمی‌ها به طور خاص در خروجی شرکت انتشاراتی جشنواره جهان اسلام به طور برجسته حضور داشتند و نقدهای کتاب‌های آنها در شماره ویژه The Times Literary Supplement ظاهر شد.[43]

این جشنواره، اگر از روزنامه‌های بریتانیایی آن زمان قضاوت کنیم، تبلیغات مطلوب قابل توجهی را برای اسلام «سنتی» ایجاد کرد، اما تأثیر آن به زودی در واکنش عمومی به انقلاب اسلامی در ایران، واکنشی که بر تمایلات عرفانی و شعر آیت‌الله خمینی تمرکز نداشت، از بین رفت.[44] ارزیابی تأثیر دیگر فعالیت‌های مریمیه بر عموم مردم در غرب دشوارتر است. احتمالاً درست است بگوییم که هر غربی که در اواخر قرن بیستم به طور گسترده‌ای در مورد اسلام (از روی علاقه معنوی به جای تخصص دانشگاهی) خوانده است، با مریمیه روبرو شده است، معمولاً بدون اینکه متوجه شود.

نویسندگان شوئونی معمولاً متخصصان شناخته شده در برخی زمینه‌ها هستند که ممکن است زمینه‌ای مرتبط با دینی باشد که با آن سر و کار دارند - به عنوان مثال، جنبه‌ای از هنر و معماری اسلامی، اما همچنین ممکن است شعر یونانی یا موسیقی رنسانس باشد.[45] کتاب‌های آنها به خوبی نوشته شده‌اند و هرگز خواننده را سرزنش نمی‌کنند بلکه در عوض دین را به شیوه‌ای ارائه می‌دهند که حتی بی‌اعتقادترین خواننده را نیز دفع نمی‌کند. سخنگویان مریمی برای اسلام، در مقابل بیشتر مسلمانانی که سعی در ارائه اسلام به عموم مردم غرب دارند،[46] به عنوان روشنفکران با کیفیتی ظاهر می‌شوند که یک جایگزین واقعی را پیش می‌برند که خودشان کاملاً به آن اطمینان دارند و دلایل محکمی برای رد استدلال‌های متقابل آشکار دارند. اینکه آیا کسی جاذبه شخصی نسبت به آن جایگزین احساس می‌کند یا نه، سوال دیگری است.

کتاب‌های شوئونی به طور کلی سنت باطنی را در دین یا ادیانی که با آنها سر و کار دارند، به عنوان مهمترین بیان آن ارائه می‌دهند و در واقع هرگونه تفاوت بین اشکال باطنی و ظاهری را کم‌اهمیت جلوه می‌دهند[47] - Understanding Islam شوئون و Ideals and Realities of Islam نصر واقعاً بیشتر در مورد تصوف هستند تا اسلام. آنها همچنین بر بیان‌های هنری دین تأکید می‌کنند، مانند Fez: City of Islam بورکهارت (ترجمه انگلیسی ۱۹۹۲). سرانجام، آنها تمایل دارند سنت باطنی هر دین معینی را به عنوان بیانی از یک حقیقت مطلق با منشأ بسیار قدیمی ارائه دهند که تنها برای کسانی قابل دسترس است که بتوانند عقل‌گرایی و علم‌گرایی را، که - به طور ضمنی - از جمله بیماری‌های مدرنیته هستند، به حالت تعلیق درآورند.

تنها کسی که فلسفه سنت‌گرا را می‌شناسد و به دنبال آن است، حضور آن را در این کتاب‌ها تشخیص خواهد داد؛ تفاسیر سنت‌گرا هرگز به این عنوان ارائه نمی‌شوند، بلکه به عنوان حقیقت ساده ارائه می‌شوند. نیازی به هیچ عدم صداقتی در این عمل نیست: همه ما چیزها را به شیوه‌ای که می‌بینیم ارائه می‌دهیم، بدون اینکه

احساس کنیم موظفیم دقیقاً توضیح دهیم که چگونه به آن شیوه دیدن رسیده‌ایم. با این حال، خوانندگانی که به اندازه کافی علاقه‌مند هستند، ارجاعات گاه به گاه به آثار سنت‌گرای «سخت» را خواهند یافت که برخی آنها را دنبال می‌کنند.

در اواخر دهه ۱۹۸۰، نصر دو جلد با عنوان Islamic Spirituality را در مجموعه عالی کراس‌رود در مورد معنویت‌های جهانی ویرایش کرد. تقریباً هر همکار در این دو جلد یک مریمی است. علی‌رغم عنوانش، این اثر منحصراً به معنویت صوفیانه می‌پردازد. این برای هر خواننده‌ای روشن است و می‌تواند قضاوت خود را در مورد اینکه آیا معنویت واقعاً در هیچ جای دیگری در اسلام یافت نمی‌شود، بکند. آنچه بیشتر خوانندگان قادر به تشخیص آن نخواهند بود، تفاوت بین معنویت صوفیانه و معنویت مریمی یا سنت‌گرا است. برای یک متخصص تصوف که با سنت‌گرایی آشناست، تقریباً هر مقاله حاوی تفاسیری است که به وضوح سنت‌گرا هستند اما هرگز به این عنوان علامت‌گذاری نشده‌اند. بسیاری از این تفاسیر، حداقل، قابل بحث هستند. با این حال، برای خواننده غیرمتخصص، نه منشأ و نه ماهیت سوال‌برانگیز تفاسیر آشکار نیست.[48]

همه وقتی سنت‌گرایی را پشت این کتاب‌ها کشف می‌کنند، خوشحال نمی‌شوند. یک دانشمند اسکاندیناویایی که به اسلام گرویده بود، با خواندن مقاله‌ای از من که نویسندگان سنت‌گرایی را که او و دیگرانی که می‌شناخت، ناآگاهانه خوانده بودند، شناسایی می‌کرد، با ناامیدی واکنش نشان داد: او نوشت: «کتاب‌های 'سنت‌گرا' همه جا هستند... شاید ترسناک‌ترین چیز نفوذ ماهرانه تفکر 'سنت‌گرا' بدون ارجاعات باشد... مردم این ایده‌ها را انتخاب می‌کنند زیرا جذاب هستند و سپس آنها را منتقل می‌کنند... [این] چیزی است که بر هر کسی که به ادبیات غیرعربی (غیراردو، غیرترکی و غیره) وابسته است، تأثیر می‌گذارد».[49] این «نفوذ ماهرانه» سنت‌گرایی همچنین یک ناظر دیگر، جیمز دبلیو. موریس، را تحت تأثیر قرار داد که آن را بیشتر طعنه‌آمیز تا شوم یافت. موریس نوشت: «به ندرت با متخصصان دانشگاهی در ابعاد معنوی مطالعات دینی روبرو می‌شویم که در واقع چندین اثر از شوئون را نخوانده باشند»، اما «این نفوذ گسترده به ندرت به طور عمومی ذکر می‌شود» به دلیل «فرآیندهای عجیب و غریب "تقدیس" دانشگاهی».[50]

خورشید پردار

از اواخر دهه ۱۹۷۰، شوئون و بخشی از پیروانش شروع به دور شدن بیشتر از اسلام به سمت نوعی جهان‌شمولی کردند که تأکید فزاینده‌ای بر خود شوئون داشت. Erinnerungen und Betrachtungen در سال ۱۹۷۳ به پایان می‌رسد و بنابراین درک خود شوئون از نقشش در این دوره مشخص نیست. با این حال، Erinnerungen und Betrachtungen گزارش یک رؤیای دیگر از شوئون در سال ۱۹۷۳ را می‌دهد که او در مورد آن کمتر از رؤیاهای قبلی صریح است. او تنها گزارش می‌دهد که «این راز» (احتمالاً مریم) به او بازگشت، «در ارتباط با آگاهی بسیار زیاد از اینکه من مانند دیگر مردان نیستم».[51] طبق یک تفسیر ممکن، شوئون در این مرحله ممکن است در این فکر بوده باشد که آیا شاید او پیامبر الیاس است که در آخرالزمان بازگشته است، یا به طور متناوب، تجلی الهه هندو کالی.[52]

بعید است که این آخرین رؤیای شوئون بوده باشد - فرکانس آنها شروع به شتاب گرفتن کرده بود - و رؤیاهای بعدی که ما جزئیاتی از آنها نداریم ممکن است به اعتقاد آشکار او، که در نامه‌ای در سال ۱۹۸۰ به طور ضمنی بیان شده است، مبنی بر اینکه او «ابزار انسانی برای تجلی دین جاویدان در آخرالزمان» است، کمک کرده باشد.[53] تا زمان مرگ شوئون در سال ۱۹۹۸، یک گروه از پیروان شوئون اسلام را پشت سر گذاشته

و ویژگی‌های نه یک طریقت صوفی بلکه آنچه محققان دین آن را «جنبش دینی جدید» می‌نامند، به خود گرفته بودند.

شوئون در سال ۱۹۷۸ شروع به فاصله گرفتن علنی از اسلام کرد - شاید در واکنش به رویدادهای ایران - با تعدادی تأمل در مقاله‌ای در مورد «جنبه‌های پارادوکسیکال تصوف» که تقریباً لحنی ضداسلامی داشت.[54] در سال ۱۹۸۱ او به یک پیرو نوشت که «نقطه عزیمت ما جستجوی باطن‌گرایی است و نه یک دین خاص» و در سال ۱۹۸۹ به پیرو دیگری توضیح داد: «نقطه عزیمت ما آدوایتا ودانتا است و نه یک انسان‌شناسی اخلاق‌گرا، فردگرا و اراده‌گرا که تصوف معمولی به طور غیرقابل انکاری با آن شناخته می‌شود - هرچقدر هم که این برای کسانی که می‌خواهند ارتدوکسی ما شامل تظاهر یا عاشق شدن با یک ذهنیت عربی-سامی باشد، ناخوشایند باشد».[55] برخی از شوئونیان معاصر ادعا می‌کنند که این بیانیه‌ها صرفاً منعکس کننده موضعی است که شوئون از همان ابتدا همیشه داشته است.[56] تا حدی این به وضوح درست است، اما نیرویی که با آن این نکته بیان می‌شود، قبل از اواخر دهه ۱۹۷۰ یافت نمی‌شود.

علاوه بر فاصله گرفتن از اسلام، شوئون همچنین خود را بیشتر از گنون فاصله داد: در سال ۱۹۸۴ او در پاریس مقاله‌ای منتشر کرد که گنون را به بیش از حد ارزیابی کردن شرق و کمتر از حد ارزیابی کردن غرب - البته غرب سنتی و نه مدرن - متهم می‌کرد.[57] این انتقاد خاص جدید نبود و ممکن بود بدون اظهار نظر بگذرد، اما لحن کلی شوئون در مورد گنون در این مقاله نمی‌توانست نادیده گرفته شود. شوئون، به عنوان مثال، نوشت: «یکی از شگفت‌انگیزترین چیزها، شگفتی گنون در مورد نکاتی است که هر کودکی باید بتواند بفهمد».[58] این مقاله باعث جنجالی در میان سنت‌گرایان غیرشوئونی شد که خواستار حذف شوئونیان از صفحات Etudes traditionnelles شدند؛ شوئونیان فرانسوی با راه‌اندازی مجله خود، (*Connaissance des religions*)، یک نشریه با ویرایش خوب و طراحی عالی که به سرعت تیراژ بیشتری از Etudes traditionnelles که تا آن زمان مشخصاً قدیمی شده بود، به دست آورد، پاسخ دادند. در سال ۱۹۹۲ Etudes traditionnelles سرانجام پس از کمی بیش از یک قرن، انتشار خود را متوقف کرد.[59] با این حال، آنچه انتشارات و کتابفروشی شاکورناک بود (Editions traditionnelles)، تا قرن بیست و یکم به عنوان یک کتابفروشی باطنی عمومی با تخصص در سنت‌گرایی ادامه داد و به بازچاپ آن دسته از آثار گنون که حق چاپ آنها را داشت، ادامه داد.[60]

در سال ۱۹۸۱ شوئون از سوئیس زادگاهش به ایندیانا نقل مکان کرد، جایی که یک جامعه شوئونی جدید در اینورنس فارمز، یک پروژه مسکونی سابق در حاشیه یک جنگل، حدود سه مایل از بلومینگتون، تأسیس شد. جامعه اینورنس فارمز در ایندیانا از حدود ۶۰ یا ۷۰ نفر - آمریکایی، سوئیسی و آمریکای لاتین - تشکیل شده بود که ساکنان دائمی در اطراف خانه شوئون در اینورنس فارمز یا در مکان‌های نزدیک بودند.[61] خانه شوئون در قطعه زمینی مجاور خانه یک مریمی ساخته شده بود که زمین را به شوئون داده بود و خانه خودش شامل زاویه بود، «یک اتاق نسبتاً بزرگ... [با] سه طاق در یک انتها و یک کف چوبی صیقلی»، که به سازنده گفته شده بود که یک سالن رقص خواهد بود.[62]

مهاجرت شوئون به آمریکا، یک حرکت قابل توجه برای مردی ۷۳ ساله، در پاسخ به نشانه‌ای از بهشت بود که جزئیات آن مشخص نیست.[63] در نامه‌ای به یک پیرو، شوئون به طور ضمنی گفت که دلیل انتقال او از اروپا به آمریکا، تأسیس یک جامعه اولیه بود، هرچند دلیلی که معمولاً توسط شوئونیان داده می‌شد، تمایل شوئون به نزدیک‌تر بودن به دین بومیان آمریکا بود.[64] این دو به هم مرتبط هستند: شوئون متاخر اغلب در مورد ماهیت اولیه دین بومیان آمریکا و در مورد نقش اولیه خود می‌نوشت. جامعه اینورنس فارمز یک نماد

سرخپوستان دشتی، «خورشید پردار» را به عنوان نماد خود برگزید؛ این بعداً به لوگوی World Wisdom ، انتشارات شوئون در بلومینگتون، تبدیل شد. تا اواخر دهه ۱۹۸۰ شوئون توسط بسیاری در اینورنس فارمز به عنوان «استاد دین جاویدان»، بالاتر از اسلام همانطور که بالاتر از - زیرا او در مرکز - همه سنت‌های فردی بود، دیده می‌شد. جامعه اینورنس فارمز به عنوان «تجلی 'مستقیم' سنت اولیه در 'خالص‌ترین' حالت خود، در حالی که همه دیگر سازمان‌های باطنی تنها تجلیات 'غیرمستقیم' آن بودند» در نظر گرفته می‌شد.[65]

جامعه اینورنس فارمز بر روی مریمیه بلومینگتون که در سال ۱۹۶۷ توسط پروفسور ویکتور دانر تأسیس شده بود، پیوند خورد و اگرچه خود دانر به زودی از هر نقشی در هدایت جامعه جدید حذف شد، اما چیزی از مریمیه قدیمی تا پایان باقی ماند. با این حال، تأکید بر «حلقه درونی» اولیه-گرایان، یعنی شوئونیان جدید، بود، نه بر حلقه بیرونی مریمی‌های اسلامی‌تر، که عموماً به عنوان «مسلمانان مسلمان» توصیف می‌شدند و توسط اولیه-گرایان به دلیل دلبستگی بیش از حدشان به تشریفات ظاهری اسلام، تحقیر می‌شدند. بسیاری از مریمی‌های مسن‌تر به طور فزاینده‌ای غایب یا حذف می‌شدند. بورکهارت، که مدتی بیمار بود، شوئون را به آمریکا دنبال نکرد؛ او در سال ۱۹۸۴ درگذشت.[66] دانر در سال ۱۹۹۰ درگذشت، در حالی که از سال ۱۹۸۵ با شوئون ملاقات نکرده بود.[67] نصر تنها گهگاه (حدود یک بار در سال) از اینورنس فارمز بازدید می‌کرد و طبق برخی منابع، تلاش عمدی برای پنهان کردن برخی از اتفاقات آنجا از او وجود داشت. لینگز نیز تنها یک بار در سال بازدید می‌کرد، اما شاید به او نیز اجازه داده نمی‌شد همه چیز را ببیند و توسط برخی یا حتی بسیاری از اولیه-گرایان به عنوان یک فضل‌فروش، که تنها با دشواری تحمل می‌شد، نگریسته می‌شد.[68]

شوئون که به هشتاد سالگی نزدیک می‌شد، به طور فزاینده‌ای غیرقابل دسترس شد. در سال‌های بعد او تنها گهگاه در ذکر شرکت می‌کرد و به ندرت در انظار عمومی صحبت می‌کرد - او در زبان انگلیسی راحت نبود (هرچند زبان را به خوبی می‌دانست) و ترجیح می‌داد به زبان فرانسه صحبت کند و از یک مترجم استفاده کند.[69] هدایت جامعه اینورنس فارمز به دست مقدم او و دیگر اولیه-گرایان افتاد که برجسته‌ترین آنها کاترین شوئون بود که دسترسی به شوهرش را تنظیم می‌کرد. یک زن جوان آمریکایی، پاتریشیا استل (نام مستعار)، نیز مهم شد و در نقاشی به شوئون پیوست و به گفته برخی، دیدگاه او را به عنوان چیزی بیش از صرفاً انسانی تشویق می‌کرد. او همچنین سومین همسر «عمودی» یا «معنوی» او شد، هرچند، برخلاف دو همسر «عمودی» دیگرش، در زمان «ازدواجش» با شوئون شوهر دیگری نداشت.[70]

بیشتر جامعه اینورنس فارمز حداقل اسماً مسلمان و مریمی بودند و آیین‌های اسلام و تصوف همچنان انجام می‌شد، هرچند علاقه به اسلام به عنوان یک دین کمتر تشویق می‌شد - بیش از حد ظاهری بود. به یک مریمی انگلیسی که علاقه به یادگیری عربی ابراز کرده بود، توصیه شد که به جای آن فرانسوی یاد بگیرد تا بتواند آثار شوئون را به زبان اصلی بخواند. روزه رمضان داوطلبانه بود - به یک مریمی که در محل کار مشغول بود اجازه داده می‌شد «قربانی‌های جایگزین بدهد»، تا زمانی که حداقل سه روز از آن ماه را روزه بگیرد و حتی بیشتر از حد معمول بر ذکر تمرکز کند.[71] مجوز قدیمی برای نوشیدن آبجو برای پنهان کردن اسلام خود همچنان پابرجا بود.[72]

اصطلاحات غیراسلامی شروع به جایگزینی اصطلاحات اسلامی کرد و شوئون اغلب نه به عنوان یک qutb (بالاترین رتبه‌ای که صوفیان اسلامی معمولاً به شیوخ محبوب خود می‌دهند) بلکه به عنوان pneumatikos توصیف می‌شد. دیدگاه‌ها در مورد تفسیر صحیح این اصطلاح یونانی متفاوت است. برای برخی از سنت‌گرایان، این صرفاً نشان‌دهنده شخصی با خلق و خوی خاص معنوی است، یک گنوسی که در خدا به پایان راه معنوی

رسیده است، در حالی که برای دیگران نشان‌دهنده شخصی است که در او روح الهی - به جای یک روح صرفاً انسانی - غالب است. محتمل است که هر دو تفسیر وجود داشته باشد. برخی از شوئونیان شوئون را به عنوان یک avatar ، یک اصطلاح هندو برای تجلی الهی، می‌دیدند.[73] داستان‌هایی شروع به پخش شدن کرد که رتبه معنوی شوئون توسط شیرها و فیل‌ها به رسمیت شناخته شده و رتبه آینده او توسط اسقف اعظم استراسبورگ زمانی که شوئون کودکی در مولوز بود، تأیید شده است. حتی داستان‌هایی از افرادی وجود داشت که در خیابان با بی‌احترامی با شوئون رفتار کرده بودند و در نتیجه در جای خود یخ زده بودند.[74]

شوئون تلاش کرد تا توجه روزافزون به خود را منحرف کند، اما با عباراتی تا حدودی مبهم. در سال ۱۹۸۱ او نوشت: «من نمی‌خواهم شخص من موضوع گمانه‌زنی‌های نمادین و عرفانی شود که - جدا از ویژگی احتمالاً مشکل‌ساز آنها - دغدغه‌های تکمیلی ایجاد می‌کنند و ذهن را از آنچه تنها اهمیت دارد منحرف می‌کنند: پیروی از آموزه‌های من بدون افزودن هیچ چیزی به آن».[75] به نظر نمی‌رسد چنین بیانیه‌هایی تأثیر چندانی داشته باشند.

انواع اعمال «اولیه» معرفی شدند. ذکر هفتگی نه تنها با یک درس کوتاه (نوشته شوئون و با صدای بلند خوانده شده) و گاهی شعر عربی، همانطور که در محافل صوفیانه معمول است، دنبال می‌شد، بلکه با «نوعی سرود یا آواز سرخپوستی، که توسط [مقدم] در حین نواختن طبل اجرا می‌شد» نیز همراه بود.[76] «روزهای سرخپوستی» (که به عنوان «پاو-واو» نیز شناخته می‌شوند) نیز برقرار شدند که حدوداً یک بار در ماه در طول تابستان برگزار می‌شدند و شامل رقص‌ها و مراسمی بودند که گاهی توسط یلوتیل رهبری می‌شد و مقدم طبل‌زنی و سرودخوانی را رهبری می‌کرد.[77] برای این روزهای سرخپوستی، نوعی لباس بومیان آمریکا اتخاذ شد که در مورد زنان گاهی به بیکینی‌های تزئین شده می‌رسید. شوئون در این مناسبت‌ها با لباس یک رئیس بومیان آمریکا، با عصایی پردار، ظاهر می‌شد.[78]

علاوه بر روزهای سرخپوستی، گزارش‌هایی از «گردهمایی‌های اولیه» مخفی نیز وجود دارد که تنها شوئون و تعداد کمی از نزدیک‌ترین پیروانش در آن شرکت می‌کردند - طبق یک گزارش پنج یا شش زن و سه مرد و طبق گزارش دیگری ده تا پانزده نفر از هر جنس. یک منبع نزدیک به شوئون یکی از این مناسبت‌ها را اینگونه توصیف کرد:

> زنان برهنه بودند به جز من و [زن دیگر]. ما ترجیح می‌دادیم تا حدودی لباس پوشیده باشیم چون داشتیم پیرتر می‌شدیم - بنابراین ساری‌های شفاف مانندی می‌پوشیدیم. مردان لنگ می‌پوشیدند به جز شیخ [شوئون] که یک لنگ «آزاد» می‌پوشید - یعنی چیزی زیر آن نبود بنابراین اغلب می‌توانستید او را برهنه ببینید. پس از یک شام خوب و ساده، [یک زن] رقصی شبیه به رقص هندی - یا سرخپوستی - یا بالیایی با سربند و گل انجام داد. آسمانی، رسمی و بسیار، بسیار زیبا بود... شیخ رقص اولیه را انجام می‌داد در حالی که ما تماشا می‌کردیم - و [یک زن] گاهی سعی می‌کرد لنگ او را بکشد! [زن "مسن‌تر" دیگر] گاهی رقص فلامنکو نیز انجام می‌داد و گهگاه [سه زن دیگر] با هم یک رقص جذاب انجام می‌دادند.[79]

شوئون، به یاد خواهیم آورد، زیبایی را به عنوان وسیله‌ای برای دسترسی به امر الهی می‌دید. همانطور که او در حدود این زمان نوشت:

> با توجه به انحطاط معنوی بشر، بالاترین درجه ممکن از زیبایی، یعنی زیبایی بدن انسان، در تقوای معمولی نقشی ایفا نمی‌کند؛ اما این تجلی الهی می‌تواند در معنویت باطنی یک تکیه‌گاه باشد... برهنگی به معنای درونی بودن، ذاتی بودن، اولیه بودن و بنابراین جهانی بودن است... برهنگی به

معنای شکوه، تابش جوهر یا انرژی معنوی است؛ بدن شکل جوهر و بنابراین جوهر شکل است. اما تنها زیبایی بصری وجود ندارد؛ شعر، موسیقی و رقص نیز وسایلی برای درونی‌سازی هستند؛ نه به خودی خود، بلکه در ترکیب با یادآوری خیر مطلق.[80]

شوئونیان معاصر استدلال می‌کنند که چگونه یک ناظر برهنگی را می‌بینند - به عنوان معنوی یا به عنوان جنسی - تابعی از حالت و جایگاه معنوی ناظر است. به قول شوئون، «زیبایی‌های زمینی... انسان معنوی را به سوی خدا هدایت می‌کنند. آنها انسان عامی را صرفاً به سوی خودش هدایت می‌کنند».[81]

اگر این گردهمایی‌های مخفی وجود داشت، تنها درونی‌ترینِ «حلقه درونی» از آنها خبر داشت، اما بسیاری از «مسلمانان مسلمان» (و حتی برخی از تازه‌واردان به مریمیه) از روزهای سرخپوستی، از آنچه آنها لباس فانتزی و تصنع می‌دیدند، از ادعاهای مطرح شده در مورد شوئون و از «محیط انسانی» - که به گفته یکی از شرکت‌کنندگان با «غیبت، دسیسه، جاسوسی و درگیری‌های قدرت کوچک که به نظر می‌رسید دائماً در داخل و اطراف "حلقه درونی" در جریان است - چه رسد به شایعات معمولی» مشخص می‌شد - ناراضی بودند. با وجود این وضعیت، «ترس از طرد شدن خود یا حتی از اینکه به عنوان یک شاگرد "حاشیه‌ای" در نظر گرفته شوی، راه مؤثری برای نگه داشتن همه "در خط" بود».[82]

با این حال، همه را نمی‌شد در خط نگه داشت. اعتراضات کافی به نقشی که کاترین شوئون ایفا می‌کرد، وجود داشت تا فریتیوف شوئون مجبور شود بنویسد که «هیچ کس حق ندارد باور کند که همسر شیخ خود را به مسائلی فراتر از صلاحیت خود مشغول می‌کند، زیرا اگر چنین بود، او خود را به آنها مشغول نمی‌کرد».[83] این استدلال دوری همه را متقاعد نکرد. در اواخر دهه ۱۹۸۰ تعداد افرادی که مریمیه را ترک می‌کردند، در حال افزایش بود، به ویژه پس از سال ۱۹۸۸، زمانی که علوی العلوی از علویه الجزایری از نیویورک بازدید کرد و گزارش شد که اعتبار ادعای شوئون به یک اجازه علوی را رد کرده است.[84] علاوه بر این، به تدریج به طور کلی مشخص شد که شوئون همسران «عمودی» دارد.[85]

فاجعه سرانجام در سال ۱۹۹۱ به اینورنس فارمز رسید، زمانی که مارک کاسلو، که برای مدتی به حلقه درونی نزدیک بود و همچنین در یک رابطه عاشقانه با یکی از همسران «عمودی» شوئون، رز کانر (نام مستعار)، بود، پس از رد اجازه ادامه رابطه او و کانر، با شوئون قطع رابطه کرد. کاسلو با داستان‌هایی از «گردهمایی‌های اولیه» و دیگر فعالیت‌ها در اینورنس فارمز به پلیس مراجعه کرد. او و برخی دیگر ادعا کردند که در پایان هم روزهای سرخپوستی و هم «گردهمایی‌های اولیه»، شوئون زنان حاضر را، از جمله برخی زیر ۱۶ سال، به گونه‌ای در آغوش می‌گرفت که اندام تناسلی آنها ممکن بود برای مدت کوتاهی با هم تماس پیدا کند.[86] کاسلو به وضوح برهنگی را با جنسیت مرتبط می‌دانست تا معنویت، همانطور که پلیس نیز چنین می‌دانست.

یک تحقیقات پلیسی آغاز شد و پس از چند ماه منجر به کیفرخواست شوئون توسط یک هیئت منصفه بزرگ برای آزار جنسی کودکان و ضرب و شتم جنسی شد. اساس اتهام اول این بود که زنان زیر ۱۶ سال ادعا می‌شد که در «گردهمایی‌های» ادعایی حضور داشته‌اند و ادعا می‌شد که توسط شوئون همراه با دیگر زنان در آغوش گرفته شده‌اند و اساس اتهام دوم این بود که زنانی که ادعا می‌شد به شوئون اجازه داده‌اند خود را به بدن آنها بفشارد، این کار را در نتیجه «تأثیرات نامناسب فرقه و فشارهای فرقه» انجام داده‌اند.[87]

این اتهامات بعدها توسط دادستان به دلیل «عدم وجود شواهد کافی برای حمایت از یک پیگرد کیفری بر اساس این اتهامات» لغو شد. دادستان به مطبوعات گفت: «تا آنجا که [شوئون] برچسب خورده است، یک اشتباه قضایی رخ داده است».[88] بیشتر جامعه اینورنس فارمز در دفاع از شوئون محکم بودند.[89] وجود

«گردهمایی‌های اولیه» مخفی انکار شد، همانطور که آغوش‌های جنسی توسط شوئون به طور کلی و آغوش گرفتن از خردسالان به طور خاص.[90] به گفته یک سخنگوی اینورنس فارمز، برخی از دختران زیر سن قانونی که ادعا می‌شد در آغوش گرفته شده‌اند، در واقع در تاریخ‌های مورد نظر در جای دیگری بوده‌اند.[91] حتی اگر این آغوش‌ها رخ داده و پذیرفته شده بودند، شوئون مسلماً طبق قوانین ایندیانا مقصر هیچ جرمی نبود، زیرا هر دو جرم نیاز به «قصد برانگیختن یا ارضای... امیال جنسی» دارند؛[92] هیچ پیشنهادی وجود ندارد که اینطور بوده باشد. حتی کاسلو اکنون می‌پذیرد که نیت شوئون «عمدتاً در مورد جنسیت نبود، بلکه در مورد... پیگیری توهمات پوچ قدرت [شوئون] بود».[93]

اگرچه شوئون در چشم قانون، بیشتر پیروانش و مطبوعات ایندیانا تبرئه شده بود، اما این پرونده هنوز پیامدهایی داشت. دستیار دادستان در این پرونده مشخص شد که به هیئت منصفه «راهنمایی مناسبی در مورد معیارهای قانونی [لازم] برای اثبات چنین اتهاماتی» نداده است و او استعفا داد.[94] کانر یک دعوای مدنی علیه کاسلو برای تصاحب خانه‌ای که برای او خریده بود، اقامه کرد. یک مریمی سابق که با کاسلو علیه شوئون طرف شده بود، آلدو ویدالی، توسط یک مریمی دیگر به اتهام تغییر متقلبانه یک قرارداد دریایی و همچنین توسط پسر خودش به اتهام فروش یک قایق بادبانی که پسرش ادعا می‌کرد یک سوم سهم در آن دارد، مورد شکایت قرار گرفت.[95]

دور از ایندیانا، یک مخالف تثبیت شده دیدگاه‌های نصر - ضیاءالدین سردار - نقدی بر تعدادی از کتاب‌های نصر در Insight International منتشر کرد. این نقد با نقل قول از پرشورترین ستایش نصر از شوئون آغاز می‌شد و سپس با لحنی آشکارا شاد و بسیار خصمانه، اتهامات علیه شوئون را توصیف می‌کرد.[96] شایعاتی از وقایع در اینورنس فارمز شروع به پخش شدن در سراسر جامعه سنت‌گرا در اروپا و در محافل صوفیانه غربی و اسلامی فراتر از سنت‌گرایی کرد. اعضای جامعه اینورنس فارمز تلاش کردند تا از این گسترش جلوگیری کنند، به عنوان مثال با به دست آوردن (به دلایل حق چاپ) یک حکم دادگاه برای جلوگیری از توزیع عکس‌های ظاهراً سازش‌آور از شوئون توسط آلدو ویدالی و سپس با اقامه دعوای دیگری علیه او زمانی که او به جای عکس، نقاشی‌هایی از یک عکس را توزیع کرد.[97] با این حال، آسیب وارد شده بود.

شوئون، که اکنون یک مرد پیر و آشکارا مضطرب بود، به مقدم‌های اصلی خود نامه نوشت و اعلام کرد که از هدایت مریمیه بازنشسته می‌شود و آنها باید به طور مستقل ادامه دهند. لینگز، نصر و مقدم مریمی سوئیس وفاداری خود را به شوئون اعلام کردند، اما در عمل شروع به ادامه دادن به طور مستقل از او کردند.[98] آنها از آن زمان مریمیه را بدون ارجاع به اولیه-گرایی بعدی شوئون ادامه داده‌اند و سالانه در قاهره برای هماهنگی فعالیت‌ها ملاقات می‌کنند. این بخش‌های مریمیه همیشه بر اسلام تأکید داشته‌اند و از اوایل دهه ۱۹۹۰ حتی اسلامی‌تر شده‌اند. شوئون سال‌های آخر عمر خود را به نوشتن - از جمله حدود ۳۰۰۰ شعر به زبان مادری‌اش آلمانی - گذراند و در سال ۱۹۹۸ درگذشت.[99] جامعه اینورنس فارمز هنوز وجود دارد و گزارش‌ها حاکی از آن است که با تأکید بر اولیه-گرایی به فعالیت خود ادامه می‌دهد. این جامعه در سال‌های اخیر رشد کمی داشته است و بیشتر افزایش ناشی از پذیرش فرزندان اعضا پس از رسیدن به سن قانونی بوده است.[100] از زمان مرگ شوئون، این جامعه بسیار کمتر رازدار شده است؛ اگرچه اینورنس فارمز با یک حصار امنیتی بالا احاطه شده است که چشمان کنجکاو را دور نگه می‌دارد، اما خود مریمیه اکنون به طور علنی مورد بحث قرار می‌گیرد.[101]

واکنش‌های دیگر مریمی‌ها به این رویدادها و افشاگری‌ها متفاوت بود. درونی‌ترین حلقه در اینورنس فارمز از جزئیات اتهامات کاسلو بی‌تأثیر ماند، هرچند نه از خود رویدادها. اگر اتهامات بی‌اساس بودند، آنها می‌دانستند

که چنین است. اگر اتهامات بر اساس واقعیت بودند، آنها با شرکت در آنها این اعمال را تأیید کرده بودند و هیچ چیز اشتباهی در آنها نمی‌دیدند. در هر صورت، دیدگاه آنها به بهترین وجه توسط کاترین شوئون، که در یک زمینه عمومی‌تر می‌نویسد، بیان می‌شود: «حضور امر مقدس می‌تواند... نفرت ایجاد کند. بنابراین شیخ مجبور بود تجربه دردناک افرادی را که علیه او شورش کردند و اتهامات دروغینی را بر او انباشتند، تحمل کند». [102]

دیگران در خارج از اینورنس فارمز نگاه خود را برگرداندند: چیزهای عجیبی آشکارا در حال رخ دادن بود، اما اینها احتمالاً تقصیر عناصری در اطرافیان شوئون در آنجا بود تا خود شوئون و نه درست و نه مفید بود که بیش از حد عمیق در مورد چیزی که ذاتاً غیرممکن بود، تحقیق شود. همانطور که بورکهارت سیزده سال قبل در پاسخ به پیشنهادهای قبلی مبنی بر ناشایستگی شوئون نوشته بود: «آیا شما معتقدید که خدا می‌تواند مردانی را که بیش از چهل سال راه را به درستی دنبال کرده‌اند و به خدا در شخص استاد خود اعتماد کرده‌اند، ناامید کند... آیا شما معتقدید که خدا می‌تواند بخواهد آنها را با یک ناامیدی رسواکننده پاداش دهد؟» «آیا قابل تصور است که مردی که ماهیت او فسادناپذیری فکری است... تسلیم وسوسه پیش پا افتاده شود؟». [103]

با این حال، برخی از افراد مریمیه را برای دیگر طریقت‌های صوفی مانند علویه اصلی الجزایری ترک کردند و برخی اسلام را برای دیگر ادیان یا برای هیچ دینی ترک کردند؛ بیشتر اینها زندگی‌شان به درجات کم و بیشی از هم گسیخته شد و برخی رنج واقعی و تراژدی شخصی را تجربه کردند. [104] دیگران خود را تا حد امکان از آنچه یک مریمی آمریکایی، ساکن در جهان عرب، به عنوان «تاریکی زیر فانوس» توصیف کرد، دور کردند، آنها از نمونه دانر پیروی کردند که به طور خصوصی خود را از شوئون جدا کرده بود اما معتقد بود که شوئون شیخ معتبر یک طریقت صوفی معتبر است اما (به قول یک مریمی که تردیدهای خود را به دانر ابراز کرد) «توسط افراد متوسط و حتی شرور احاطه شده است که شوئون خود تا حد زیادی از خطاهای آنها غافل بود». [105] هنگامی که این مریمی به دانر از عزیمت خود از مریمیه به علویه گفت، دانر با مهربانی به او نوشت که «دلبستگی به یک شیخ دیگر یکی از راه حل‌های مشکلات متعدد ناشی از [شوئون] است»، اما به او توصیه کرد که «هیچ تلافی‌جویی علیه [شوئون] یا هیچ یک از پیروانش در اینجا نداشته باشد... در غیر این صورت، فکر او ممکن است ذهن شما را تاریک کند». [106]

برای بسیاری از مریمی‌های با سابقه‌تر، شیوه‌ای که مریمیه در اینورنس فارمز توسعه یافت، یک تراژدی عمیقاً گیج‌کننده بود. برخی توضیحات مختلفی را از تأثیر محیط آمریکایی تا نفوذ استل پیشنهاد می‌کنند. با این حال، شایع‌ترین توضیح در میان سنت‌گرایان سابق مریمی متفکر این است که شوئون مشاهده دقیق و جاویدان‌گرای وحدت متعالی ادیان را با یک تلاش احمقانه و غیرممکن برای بازآفرینی یک دین واحد متحد بر روی زمین اشتباه گرفت. شوئون از این واقعیت غافل شده بود که «دین جاویدان به هیچ وجه وحی پیشاپیش دین جهانی آینده [در آخرالزمان] یا تجلی مجدد شکل معنوی عصر طلایی اولیه نیست». [107] نتیجه «اعطای یک شکل محسوس به [حالت اولیه] که از عناصری برگرفته از اسلام، شمنیسم آمریکای شمالی... و شمایل‌نگاری ارتدوکس مسیحی تشکیل شده بود» این بود که «یک خیال را جایگزین باطن‌گرایی واقعی کنیم». [108] همانطور که دیدیم، هاستون اسمیت در زمینه دیگری به صورت بلاغی پرسید: «چه کسی می‌تواند بگوید جوهر مشترک ادیان جهان چیست و چگونه هر گزارشی از آن می‌تواند از امضای زبان و دیدگاه ارائه‌دهنده‌اش فرار کند؟». [109] طبق این دیدگاه، شوئون تلاش کرده بود به این سوال پاسخ دهد و پاسخ او در واقع یک امضای شخصی داشت.

ترور در ایتالیا

یولیوس اولاً و فریتیوف شوئون طولانی‌ترین بازماندگان نسل اول سنت‌گرایان بودند. اولاً قبل از مرگش در سال ۱۹۷۴، قرار بود نقش مهمی در تاریخ پس از جنگ ایتالیا ایفا کند و به سنت‌گرایی تبدیل شود که نامش برای عموم مردم شناخته‌شده‌تر بود - نامی که عموماً مورد نفرت قرار گرفت.

رویدادهای جنگ جهانی دوم فاشیسم را در ایتالیا کاملاً بی‌اعتبار کرد، اما ایتالیا برنامه‌ای معادل نازی‌زدایی که متفقین پیروز بر آلمان تحمیل کردند را تجربه نکرد و در نتیجه، سیاست راست افراطی در ایتالیا زودتر از آلمان دوباره ظهور کرد. هنگامی که این اتفاق افتاد، حاشیه‌ای بودن اولاً در طول جنگ (و در نتیجه بی‌گناهی او از هرگونه مسئولیتی در قبال شکست فاشیسم موسولینی) او را در موقعیت مطلوبی قرار داد.

سیاست راست افراطی پس از جنگ ایتالیا را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد، یکی به شیوه‌های خاصی به فاشیسم موسولینی مرتبط بود و دیگری به رادیکالیسم جدیدی که از آشفتگی‌های اجتماعی و سیاسی ۱۹۶۸ نشأت می‌گرفت. در هر دو دوره، فعالیت‌های حزب اصلی سیاسی راست‌گرا، یعنی (*Movimento Sociale Italiano* یا MSI)، توسط تعدادی از گروه‌های بدون جاه‌طلبی‌های پارلمانی تکمیل می‌شد. برای بسیاری از این گروه‌ها، هرچند نه برای خود MSI، آثار اولاً از اهمیت محوری برخوردار بود.

اولین دخالت اولاً با (*Fasci di Azione Rivoluzionaria* یا FAR)، اولین گروه راست‌گرای پس از جنگ، بود، هرچند ماهیت این دخالت نامشخص است. FAR در اواخر سال ۱۹۴۶ تأسیس شد و به زودی به دو گروه تقسیم شد، یکی انقلابی و دیگری «آرمان‌شهری». در سال ۱۹۴۹ اولاً مقاله‌ای با عنوان «دو ناسازگاری» (*Due intransigenze*) را در Imperium ، مجله یک گروه جوانان MSI، منتشر کرد که احتمالاً خطاب به جناح آرمان‌شهری FAR بود و بر برتری انقلاب معنوی استدلال می‌کرد. این مقاله اساس یک جزوه مهم در سال ۱۹۵۰ به نام (*Orientamenti*) بود.[1] در این مرحله، اولاً هنوز در حال اندیشیدن به یک فرقه تشرفی و اورانی از نوعی که در فصل ۵ با آن روبرو شدیم، بود، اگرچه دیگر به فرقه ایتالیایی-آلمانی که در طول جنگ جهانی دوم دنبال می‌کرد، فکر نمی‌کرد. به گفته یک منبع، او از اهداف و فعالیت‌های یونیو والریو بورگزه، یک اشراف‌زاده، یک فاشیست و قهرمان نظامی جنگ جهانی دوم، حمایت می‌کرد.[2]

در سال ۱۹۵۱ پلیس ایتالیا حدود سی عضو FAR را دستگیر و آنها را به توطئه برای تأسیس مجدد فاشیسم متهم کرد. اولاً در میان دستگیرشدگان بود، هرچند عضو FAR نبود. او متهم به الهام بخشیدن به FAR با نوشته‌هایش شد - اتهامی که نمی‌شد در دادگاه ثابت کرد و اولاً تبرئه شد.[3] با این حال، تبلیغات پیرامون این محاکمه به راه‌اندازی حرفه پس از جنگ اولاً کمک کرد. او را به کتابی که در سال ۱۹۶۱ منتشر شد، یعنی (*Cavalcare la Tigre: Orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione*) گسترش

داد. *Cavalcare la Tigre* بعدها به متن اصلی راست افراطی ایتالیا تبدیل شد. این کتاب همچنین پایان علاقه اولاً به فرقه‌های تشرفی و اورانی را نشان می‌دهد.[4]

مهمترین سازمان راست افراطی دوره اول تاریخ پس از جنگ ایتالیا، (*Ordine Nuovo*) بود، یک گروه انشعابی از MSI که توسط پینو رائوتی در سال ۱۹۵۶ تأسیس شد.[5] رائوتی یک پیرو فداکار اولاً، یا حداقل آثار منتشر شده اولاً، بود و Ordine Nuovo به طور علنی به دفاع از «همه آنچه از سنت نجات یافته و یک "قطب" یافته است» متعهد بود. این گروه مجله‌ای به نام Ordine Nuovo راه‌اندازی کرد و دوره‌ها و سمینارهایی را بر اساس آثار اولاً (و گاهی گنون)، از جمله اولاً، ارائه می‌داد.[6] یک گروه کوچک از درون Ordine Nuovo حتی از اولین علاقه اولاً، یعنی جادوی تشریفاتی و نئو-پاگانیسم رومی، پیروی کرد و (*I Dioscuri*) (در یونانی *Dioskouroi*، پسران زئوس) را در اواخر دهه ۱۹۶۰ در رم تأسیس کرد. اطلاعات کمی از فعالیت‌های این گروه وجود دارد، به جز اینکه با مشکلاتی از نوعی روبرو شد که منجر به خودکشی بسیاری از اعضای آن شد. شایعاتی از قربانی کردن، احتمالاً حیوانات، وجود داشت.[7] تا سال ۱۹۷۵ *I Dioscuri* در رم از کار افتاده بود، هرچند شاخه‌ای در مسینا زنده ماند.[8]

با این حال، بیشتر فعالیت‌های Ordine Nuovo ، فکری و سیاسی بود. این گروه و مجله‌اش توسط جامعه‌شناس ایتالیایی فرانکو فرارزی به عنوان یک نقطه مرجع برای انواع گروه‌های کوچکتر و با ارتباط سست در نظر گرفته می‌شود که برخی از آنها به جای فعالیت فکری، به اقدام مسلحانه - بمب‌گذاری و یک تلاش برای کودتا - پرداختند.

انگیزه فوری خشونت توسط گروه‌های Ordine Nuovo نه چندان اولاً، بلکه محیط سال‌های اولیه جنگ سرد و فعالیت‌های گروه‌هایی مانند (*Front de libération nationale* یا FLN)، جنبش مسلحانه ناسیونالیستی که در نهایت فرانسوی‌ها را از الجزایر بیرون راند، بود. حزب کمونیست ایتالیا (PCI) قوی‌ترین حزب کمونیست در اروپا بود و نگرانی از اینکه ایتالیا ممکن است به دست اتحاد جماهیر شوروی «بیفتد» در واشنگتن و همچنین در بخش‌هایی از دولت، ارتش و سرویس‌های امنیتی ایتالیا گسترده بود. محافلی مانند اینها فعالیت‌های FLN را در چارچوب جنگ سرد به جای استعمارزدایی می‌دیدند و مفهومی از «جنگ انقلابی» توسعه یافت. طبق این درک، اتحاد جماهیر شوروی در حال جنگ غیرمتعارف و «انقلابی» با غرب از طریق واسطه‌هایی مانند FLN و PCI بود. این حق و وظیفه دولت‌های غربی بود که به جنگ انقلابی به همان اندازه که به جنگ متعارف پاسخ می‌دهند، با استفاده از سلاح‌های مناسب پاسخ دهند: تاکتیک‌های شورشی و تروریستی که با موفقیت آشکار توسط گروه‌هایی مانند FLN استفاده می‌شد.[9]

برخی از اولیایی‌های مرتبط با Ordine Nuovo در میان کسانی بودند که مفهوم جنگ انقلابی را گسترش دادند،[10] اما آنها در خط مقدم این تحول نبودند، که به هیچ وجه به سنت‌گرایی مرتبط نیست. با این حال، یک گروه رمی که از Ordine Nuovo نشأت گرفته بود - (*Avanguardia Nazionale Giovanile*) استفانو دله کیایه - در خط مقدم اجرای این نظریه بود. با حدود ۵۰۰ عضو، Avanguardia Nazionale مسئول حداقل ۱۵ حمله تروریستی بین سال‌های ۱۹۶۲ و ۱۹۶۷ بود که گاهی از همدردی (و شاید حتی کمک) عناصری در دستگاه امنیتی ایتالیا بهره‌مند می‌شد.[11] استراتژی آن گاهی مستقیم و گاهی «غیرمستقیم» بود. به عنوان مثال، تعدادی از فعالان Avanguardia Nazionale، به ظاهر به چپ گرویدند و سپس دوباره ظاهر شدند و در سال ۱۹۶۸ از میان گروه‌های دانشجویان چپ‌گرا بمب‌های بنزینی پرتاب کردند - اقداماتی که احتمالاً برای بی‌اعتبار کردن گروه‌های طرف مقابل در نظر گرفته شده بود.[12]

ارتباط بین فعالیت‌های Avanguardia Nazionale و سنت‌گرایی نامشخص است. تولید فکری قابل مشاهده Avanguardia Nazionale چیزی بیش از کمی تبلیغات خام ضدکمونیستی نبود،[13] و بنابراین غیرممکن است بگوییم که دله کیایه تا چه حد ایده‌های سنت‌گرا را با خود از Ordine Nuovo آورده بود. ارتباط واضح‌تری در مورد گروه Ordine Nuovo، که توسط برادران دوقلو گائتانو و وینچنزو وینچگوئرا اداره می‌شد، ارائه می‌شود. برادران وینچگوئرا زمانی که برای ترورها و بمب‌گذاری‌های انجام شده در سال‌های ۱۹۷۱-۷۲ محاکمه می‌شدند، نه تنها از اولاً بلکه از گنون نیز برای توجیه اقدامات خود نقل قول کردند.[14] ارتباط دیگری از طریق شخص فرانکو فردا، که بعدها مهم‌ترین شاگرد فکری اولاً شد - «فکری» به این معنا که پیوندهای فکری بسیار واضح است در حالی که هیچ اطلاعاتی در مورد هیچ پیوند شخصی وجود ندارد - ارائه می‌شود. او یک شخصیت محوری در تاریخ سنت‌گرایی سیاسی ایتالیا است.

فردا، عضوی از Ordine Nuovo از سال ۱۹۶۶، گروهی را در پادوا رهبری می‌کرد که در سال ۱۹۶۹ شروع به بمب‌گذاری کرد. استراتژی انتخاب شده دوباره غیرمستقیم بود، مانند Avanguardia Nazionale و برادران وینچگوئرا. پیروان فردا یک بار پنج بمب را در بانک‌های رم و میلان کار گذاشتند و سپس اطلاعاتی را به پلیس دادند که گروه آنارشیستی «۲۲ مارچ» را متهم می‌کرد. همانطور که در نظر گرفته شده بود، اعضای ۲۲ مارچ دستگیر شدند و آنها و دیگر آنارشیست‌ها تحت اقدامات سرکوبگرانه پلیس قرار گرفتند که با موجی از خشم عمومی توجیه می‌شد. بنابراین، این عملیات به نظر می‌رسید یک نمونه کتاب درسی از جنگ انقلابی باشد - به جز اینکه نتایج مورد نظر را نداشت. به تدریج مشخص شد که ۲۲ مارچ نمی‌توانسته بمب‌ها را کار گذاشته باشد و عاملان واقعی حملات پس از یک نشت امنیتی از درون گروه فردا شناخته شدند.[15]

تأثیر بلندمدت عملیات فردا برعکس آنچه مورد نظر بود، بود. در پی بمب‌گذاری‌ها، جوزپه پینلی، عضوی از ۲۲ مارچ، از طبقه سوم مقر پلیس میلان، جایی که در حال بازجویی بود، به پایین افتاد و درگذشت،[16] حادثه‌ای که توسط داریو فو، یک چپ‌گرا و بعدها برنده جایزه نوبل، در نمایشنامه‌اش «مرگ تصادفی یک آنارشیست» (۱۹۷۴) جاودانه شد.[17] این نمایشنامه، یک حمله تند به حماقت و وحشیگری پلیس (و بنابراین به طور ضمنی به قدرت به طور کلی)، در دهه‌های بعد، به ویژه در پردیس‌های دانشجویی، موفقیت بزرگی کسب کرد و در پرورش نگرش‌های ضدقدرت در میان نسل‌های دانشجویان در سراسر اروپا مؤثر بود. بنابراین، یکی از مهمترین پیامدهای این تلاش برای به کار بستن سنت‌گرایی، قاطعانه «ضدسنتی» بود. تلاش برای حرکت خلاف جریان در هر عصری، خطر چرخیدن توسط سیل و حمل شدن در جهت جریان عمومی را دارد. چیزی از این قبیل برای فعالیت‌های سنت‌گرای نصر در ایران اتفاق افتاد که به انقلابی کمک کرد که خود نصر همزمان برای جلوگیری از آن تلاش می‌کرد.

بسیاری بمب‌گذاری‌های دیگر به دنبال آن آمد. به دلیل استفاده از استراتژی‌های غیرمستقیم و به دلیل اینکه تحقیقات پلیس در مورد بسیاری از حوادث بی‌نتیجه بود، مسئولیت دقیق افزایش چشمگیر خشونت سیاسی در ایتالیا در حدود این زمان - تنها در سال ۱۹۶۹، ۱۴۵ حادثه تروریستی جداگانه وجود داشت - به طور نهایی مشخص نشده است.[18] با این حال، واضح است که فعالان مرتبط با Ordine Nuovo ، که ممکن است سنت‌گرایان اولیایی بوده یا نبوده باشند، مسئول تعداد قابل توجهی از حملات خشونت‌آمیز به اهداف مختلف بودند.

دراماتیک‌ترین حادثه این دوره اول، یک تلاش برای کودتا در سال ۱۹۷۰ بود که علیه آنچه به عنوان خطر رو به رشد تسلط کمونیست‌ها بر ایتالیا تلقی می‌شد، هدف‌گذاری شده بود. این تلاش برای کودتا توسط بورگزه،

که اولاً ممکن است هنوز از او حمایت می‌کرده یا نمی‌کرده، با حمایت مجموعه‌ای از چتربازان آماتور، کارآموزان گارد جنگل و افراد مرتبط با Ordine Nuovo رهبری می‌شد. تلاش برای تصرف اهداف کلیدی در رم قبل از اینکه به درستی آغاز شود، رها شد و آنقدر عناصر کمدی داشت (به ویژه، توطئه‌گرانی که در راه دستگیری رئیس پلیس رم آسانسور را بیش از حد بار کردند و در نتیجه تمام شب در آسانسور گیر کردند) که یک دادگاه از متهم کردن توطئه‌گران به «شورش مسلحانه» به این دلیل که نمی‌توان آنها را به طور جدی به عنوان تهدیدی برای جمهوری در نظر گرفت، خودداری کرد.[19]

این دوره اول خشونت راست‌گرایانه در ایتالیا با انحلال اجباری، تحت دستور دادگاه، Ordine Nuovo و Avanguardia Nazionale در سال ۱۹۷۴ به پایان رسید.[20] نه اولاً و نه سنت‌گرایی مسئول اهداف فوری این خشونت (مبارزه با کمونیسم) یا وسایل این اقدامات نبودند - خاستگاه مفهوم جنگ انقلابی در جای دیگری نهفته است. با این حال، یکی از سهم‌های سنت‌گرایی در این دوره، ارائه چشم‌اندازی از آینده‌ای بهتر بود که بسیاری از راست‌گرایان را در سطح فردی انگیزه می‌داد. سهم دیگر این بود که جنگجوی معنوی اولاً - فرد مطلق - الگویی بود که بسیاری از شرکت‌کنندگان را الهام بخشید.

اولاً در طول دوره دوم تروریسم راست‌گرا که از سال ۱۹۶۸، مانند بسیاری چیزهای دیگر، آغاز شد، مهم‌تر بود. در این سال بود که فروش Cavalcare la Tigre اولاً، که قبلاً در حد صدها نسخه بود، به هزاران نسخه رسید.[21] در Cavalcare la Tigre، اولاً استدلال می‌کند که اواخر قرن بیستم عصر انحلال است. هیچ دولتی وجود ندارد که بتواند ادعای «اقتدار غیرقابل انکار» داشته باشد - همه چیزی بیش از مجموعه‌ای از «سیستم‌های "نمایندگی" و اداری» نیستند - اما همچنین هیچ جنبش «حزبی» (ضددولتی) وجود ندارد که بتوان به آن تعلق داشت، با توجه به فقدان هرگونه پیش‌شرط برای اقدام «اصلاحی» موفق، یعنی نصب یک اقتدار دولتی مشروع.[22] این تحلیل نشان‌دهنده یک وارونگی در موضع پیش از جنگ اولاً است؛ فعالیت‌های خود او از دهه ۱۹۲۰ تا ۱۹۴۰ به وضوح نشان می‌داد که او در آن زمان حداقل به امکان نصب سیستمی که او آن را مشروع می‌دانست، اعتقاد داشت.

علی‌رغم غیرممکن بودن اقدام «اصلاحی» موفق، اولاً مشاهده کرد، برخی افراد هنوز «آماده جنگیدن حتی در مواضع از دست رفته هستند». اولاً به آنها **آپولیتیا** (*apoliteia*) (جدایی از جامعه سیاسی) را توصیه می‌کرد که آن را به عنوان «فاصله درونی غیرقابل فسخ از این جامعه و "ارزش‌های" آن؛ و امتناع از مقید شدن به آن با هرگونه پیوند اخلاقی یا معنوی» تعریف می‌کرد. اولاً تأکید کرد که او در حال توصیف یک حالت درونی است که لزوماً هیچ پیامدی در عرصه عمل ندارد، اما همچنین تأکید کرد که این نیاز به پرهیز، مانند یک «معترض وجدانی» ندارد.[23]

اینکه اولاً دقیقاً منظور از آپولیتیا در عمل - در عرصه عمل - چه بود، از آن زمان بسیار مورد بحث قرار گرفته است.[24] با این حال، آنچه حتی مهمتر از منظور اولاً است، چیزی است که او را به آن منظور می‌رساندند. آپولیتیا اولاً توسط فردا به یک فراخوان برای اقدام علیه دولت بورژوایی صرف نظر از تأثیر آن، نوعی اگزیستانسیالیسم سنت‌گرا، توسعه یافت - و کلمه «اگزیستانسیالیسم» در عنوان فرعی [illegible] [illegible] [illegible] استفاده شده است. توسعه فردا از سنت‌گرایی اولیایی کاملاً پوچ‌گرایانه نبود - او همچنین برای تخریب دولت بورژوایی به عنوان یک مقدمه ضروری برای تحولات بعدی استدلال می‌کرد که دلالت بر اعتقاد به امکان «اقدام اصلاحی» دارد - اما فراخوان او در واقع فراخوانی به چیزی بود که جیانفرانکو دو توریس آن را «آنارشیسم راست‌گرا» می‌نامد.[25]

همانطور که اولاً (یا تصور می‌شد که) تأکید را از اهداف عمل به حالت درونی که باعث عمل می‌شود، تغییر داد، فردا نیز تأکید را از هدف - که دلالت بر برخی برنامه‌ریزی‌ها و سازماندهی مرکزی داشت - به فرد تغییر داد. فردا یکی از اولین و مهمترین طرفداران «راه حل مجمع‌الجزایری» بود، الگوی سازمانی جدید تروریسم راست افراطی ایتالیا که در دهه ۱۹۷۰ ظهور کرد - یک راه حل، به طور ضمنی، برای مشکلات ناشی از برچیدن ??? ????. این به معنای جایگزینی ساختارهای قبلی، نسبتاً بزرگ و سلسله مراتبی با گروه‌های کوچک و سیال بود که معمولاً برای یک عملیات خاص تشکیل و سپس منحل می‌شدند و معمولاً مستقل از یکدیگر و از هرگونه فرماندهی مرکزی عمل می‌کردند.[26]

راه حل مجمع‌الجزایری مزایای عملیاتی آشکاری دارد. به عنوان یک تعمیم از سیستم سلولی لنینیستی، این بهترین محافظ در برابر نفوذ پلیس است: هرگز بیش از یک عملیات نمی‌تواند به خطر بیفتد. با این حال، این چیزی بیش از یک دفاع است، زیرا رها کردن هرگونه کنترل بر گروه‌های عملیاتی تنها به عنوان نتیجه منطقی رها کردن استراتژی کلی معنا دارد. بنابراین، راه حل مجمع‌الجزایری، همراه آپولیتیا است، حداقل آنطور که فردا آپولیتیا را می‌فهمید. این دو با هم **خودانگیختگی مسلحانه** (*spontaneismo armato*) را تشکیل می‌دهند، مخرب‌ترین کشف فردا، که بعداً در مجله‌اش، (*Quex*)ـ popularized شد.[27] در عمل، خودانگیختگی مسلحانه تفاوت چندانی با آشوب تصادفی ندارد.

علی‌رغم این تحولات، هنوز گروه‌های راست‌گرای پایداری وجود داشتند، برخی از آنها واحدهای مخفی دائمی بودند. جالب‌تر تعدادی از «محافل فرهنگی» یا «گروه‌های مطالعاتی» بودند که در سراسر ایتالیا تأسیس شدند و ظاهراً بر مطالعه آثار اولاً و دیگر نویسندگان راست‌گرا تمرکز داشتند. نیروهای جدید برای عملیات ممکن بود در این گروه‌ها یافت شوند و از نظر فکری توسط آنها شکل می‌گرفتند، اما هیچ یک از این گروه‌ها خود واحدهای عملیاتی نبودند.[28]

جایگزینی کمونیست‌ها با دولت بورژوایی به عنوان هدف راست‌گرایان توسط فردا در سال ۱۹۷۴ (سال مرگ اولاً) با تغییر در هدف خشونت چپ‌گرایان منعکس شد. چپ‌گرایان نیز به جای اینکه، مانند دوره قبلی، از خشونت به عنوان نوعی تبلیغات مسلحانه استفاده کنند - مانند «اعدام» صنعتگرانی که به رفتار استثنائاً قابل سرزنشی علیه منافع طبقه کارگر مقصر شناخته شده بودند - به دولت (که به عنوان «سرمایه‌داری» و نه «بورژوایی» توصیف می‌شد) حمله کردند. به همان شیوه‌ای که راست‌گرایان راه حل مجمع‌الجزایری را اتخاذ کردند، فعالان چپ‌گرا خود را از سازمان‌های سیاسی مانند PCI، که با دیگر نیروهای سیاسی در ایتالیا سازش کرده بود، جدا کردند. برای بسیاری از چپ‌گرایان، تقسیم قدیمی بین چپ و راست دیگر اهمیت چندانی نداشت و با شکافی که توسط آسور روزا به عنوان شکافی بین «درون» و «بیرون» شناسایی شد، جایگزین شده بود. صنعتگران بورژوا «درون» بودند، همانطور که کارگران اتحادیه‌دار و PCI؛ بیکاران، زنان، دانشجویان و دیگر گروه‌های حاشیه‌ای «بیرون» بودند.[29]

در طول این دوره دوم، شباهت‌های زیادی بین راست‌گرایان و چپ‌گرایان وجود داشت. تنها خونین‌ترین حمله تروریستی این دوره، بمب‌گذاری ایستگاه راه‌آهن بولونیا در ۲ اوت ۱۹۸۰، ۸۵ نفر را کشت؛ برای سال‌ها مشخص نبود که آیا این بمب توسط چپ یا راست کار گذاشته شده است.[30] نه تنها دشمن اکنون برای هر دو یکسان بود، بلکه در هر دو مورد توجیه خشونت با کاهش چشم‌انداز دستاوردهای سیاسی فوری، بیشتر و بیشتر وجودی می‌شد. فردا حتی تلاشی برای اتحاد چپ و راست بر این اساس کرد،[31] اتحادی که در روسیه پس از شوروی به وجود آمد و با ایدئولوژی‌ای که توسط یک سنت‌گرا از سنت‌گرایی و منابع دیگر گرفته شده بود،

cementing شد. در ایتالیا، مشخصات دموگرافیک فعالان چپ و راست با موفقیت بیشتر پلیس در نفوذ به گروه‌های تروریستی و دستگیری رهبران آنها، تغییر کرد. در طول دهه ۱۹۸۰، با جوان‌تر و جوان‌تر شدن تروریست‌ها در هر دو طرف (اغلب تنها ۱۵ یا ۱۶ ساله)، سازمان و استراتژی کاملاً ناپدید شد و با تشدید حوادث به طور فزاینده‌ای تصادفی جایگزین شد. چپ‌گرایان به نگهبانان امنیتی خصوصی، کارمندان وزارت کار و حتی پزشکان شلیک می‌کردند. راست‌گرایان به پلیس و سرانجام حتی به آن دسته از رهبران خود که خارج از زندان مانده بودند، شلیک می‌کردند. سرانجام عملیات پلیس موفق شد و تا سال ۱۹۸۳ هم گروه‌های چپ‌گرا و هم راست‌گرا دیگر وجود نداشتند.[32]

مشخص نیست که آیا اولاً پیامدهای نوشته‌هایش را در این دوره پیش‌بینی یا قصد کرده بود یا نه. با این حال، به نظر محتمل می‌رسد که این کار را کرده باشد، به ویژه با توجه به دخالت قبلی او با اس‌اس و با سیاست نژادی نازی‌ها در سال ۱۹۴۲. اولاً نمی‌توانست از آنچه به نام او انجام می‌شد، بی‌اطلاع باشد و تنها توضیحی که او در مورد Cavalcare la Tigre صادر کرد این بود که برای مردان «سنتی» در نظر گرفته شده بود. به همین ترتیب، او مقالاتی در محکومیت استفاده از خشونت علیه «سیستم» نوشت، اما به نظر می‌رسد اینها اعمالی را محکوم می‌کنند که صرفاً زیاده‌روی انرژی‌های جوانی بودند، نه اعمال خشونت‌آمیز فی نفسه.[33] در سال ۱۹۷۱ اولاً با هانری هارتونگ، یک سنت‌گرای از نوع بسیار متفاوت که هیچ همدلی با راست سیاسی نداشت، در مورد «گروه‌های مطالعاتی اولیایی در جنوا، در پالرمو، در کالابریا» صحبت کرد. به گفته هارتونگ، اولاً «با مهری که دیدن آن در او کاملاً شگفت‌انگیز بود... در مورد این مردان جوانی صحبت کرد که با رد انحطاط عامیانه، [در تلاش بودند] تا یک حالت معنوی سنتی را بازگردانند. اما با بی‌تفاوتی تندی بود که او تمام تلاش‌های "نابهنگام" "برای یک فعالیت‌گرایی فاقد هرگونه آمادگی نظری جدی" را رد کرد».[34]

بنابراین، به نظر می‌رسد اولاً از آنچه به نام او انجام می‌شد - به شرطی که با آمادگی معنوی مناسب انجام شود - تأیید می‌کرده است. با این حال، این به این معنا نیست که می‌توان اولاً را تنها مسئول تروریسم راست افراطی ایتالیا دانست. او تنها نویسنده‌ای نبود که تروریست‌ها می‌خواندند: فرانکو فردا یک انتشارات به نام AR تأسیس کرد که نه تنها آثار اولاً بلکه آثار اسوالد اشپنگلر و فریدریش نیچه و همچنین کورنلیو کودرانو و معمر قذافی را نیز چاپ می‌کرد.[35] علاوه بر این، عوامل مهم دیگری - اجتماعی، اقتصادی و سیاسی - وجود داشت. تروریسم در دهه‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۰ یک پدیده ایتالیایی بود، نه فقط راست‌گرا. از نظر راجر گریفین، «۱۹۶۸ فضایی را ایجاد کرد که اگر اولاً وجود نداشت، لازم بود او را اختراع کنند».[36]

سال ۱۹۸۳ پایان خشونت سیاسی قابل توجه راست‌گرایان در اروپای غربی بود، اما نه پایان راست یا سنت‌گرایی اولیایی. اولاً، و تا حدی کمتر گنون، در لیست‌های مطالعه راست جدید باقی مانده‌اند و این منجر به این ایده اشتباه شده است که هر دو عمدتاً نظریه‌پردازان فاشیسم هستند. مهمترین نمونه سنت‌گرایی اولیایی در پایان قرن بیستم نه در اروپای غربی بلکه در روسیه بود و در فصل بعدی مورد بحث قرار می‌گیرد. همچنین گروه‌های اولیایی در مجارستان، آلمان، اتریش، فرانسه و آرژانتین و همچنین ایتالیا و احتمالاً در کشورهای دیگر نیز وجود داشتند.[37] از این میان، مهم‌ترین آنها مجارستانی و ایتالیایی بودند.

اگرچه ترور سنت‌گرا در ایتالیا در سال ۱۹۸۳ به پایان رسید، اما این پایان سنت‌گرایانی نبود که در آن درگیر بودند. برخی، مانند شاگرد سابق فردا، کلودیو موتی[38] (که بعداً مورد بحث قرار می‌گیرد)، به صورت غیرخشونت‌آمیز و مستقل عمل می‌کردند. دیگران بر اندیشه و نوشته‌های اولاً به جای عمل تأکید می‌کردند، به ویژه آنهایی که در اطراف (*Fondazione Julius Evola*)، که در سال ۱۹۷۴ تأسیس شده بود و در پایان قرن

بیستم کتاب‌ها و مجلات منتشر می‌کرد، کنفرانس‌های دوره‌ای سازماندهی می‌کرد و یک وب‌سایت عالی را نگهداری می‌کرد، مستقر بودند.[39] تعدادی از محافل مطالعاتی اولیایی نیز ادامه یافتند که حداقل دو مورد از آنها بخشی از شاخه جوانان (*Alleanza Nazionale*)، یک جبهه مشترک راست‌گرا بودند که در انتخابات ۲۰۰۱ ایتالیا با نخست‌وزیر سیلویو برلوسکونی کمپین کردند و با پنج پست وزارتی و یک معاونت نخست‌وزیری برای رهبرشان، جیانفرانکو فینی، پاداش گرفتند.[40]

فردا، که توسط بسیاری از سنت‌گرایان اولیایی رد شده و در سال ۱۹۷۲ به ۱۶ سال زندان محکوم شده بود، در اواخر دهه ۱۹۸۰ دوباره ظاهر شد و در سال ۱۹۹۱ (*Fronte Nazionali*) را تأسیس کرد. حامیان آن عمدتاً کله‌پوستی‌ها بودند و موضوع مبارزاتی آنها مهاجرت بود، نه به عنوان نژادپرستی خام بلکه به عنوان حمله‌ای به چندفرهنگی‌گرایی به نام حفظ خلوص سنت‌های متمایز. با این حال، فردا و حدود پنجاه نفر از پیروانش در سال ۱۹۹۹ به اتهام «تحریک به تبعیض نژادی» محکوم شدند و در سال ۲۰۰۰ Fronte Nazionali با حکم وزیر کشور منحل شد و دارایی‌هایش مصادره شد.[41] با این حال، شایعاتی وجود داشت که فعالان Fronte Nazionali ، در اتحاد با اعضای Alleanza Nazionale ، به تحریک خشونتی که ایتالیا را در طول اعتراضات ضدجهانی‌سازی در نشست G8 در سال ۲۰۰۱ در جنوا شوکه کرد، کمک کرده بودند.[42]

سنت‌گرایی مجارستانی، مانند سنت‌گرایی رومانیایی، قبل از جنگ جهانی دوم تأسیس شد، از کمونیسم جان سالم به در برد و در دهه ۱۹۹۰ دوباره ظهور کرد. اولین پیرو اولاً در مجارستان بلا هامواش، یک کتابدار و روزنامه‌نگار بود که بین سال‌های ۱۹۳۵ و ۱۹۴۳ آثاری در مورد سنت‌گرایی منتشر کرد. پس از سال ۱۹۴۵ هامواش مجبور به کار به عنوان نگهبان شب شد، اما علاقه خود را به سنت‌گرایی به آندراش لاسلو، یک فیلسوف مخالف جوان‌تر، منتقل کرد. در سال ۱۹۷۵ لاسلو شروع به دادن درس‌های خصوصی فلسفه و سنت‌گرایی به حلقه‌ای از بیست یا سی مخالف همفکر کرد و این حلقه در دهه ۱۹۹۰ به سنت‌گرایی آشکار تبدیل شد.[43] یک Be´la Ko¨r (Be´la Hamvas Circle) تأسیس شد و همچنین یک انتشارات اولیایی (آرکه) و سه گروه اولیایی.[44]

مهمترین گروه سنت‌گرای مجارستانی در پایان قرن بیستم، (*Kard-Kerezst-Korona Szövetség*) تیبور ایمره بارانی بود که در دبرسن، نزدیک مرز رومانی، مستقر بود. اندازه پیروان *Kard-Kerezst-Korona Szövetség* ناشناخته است اما ممکن است قابل توجه بوده باشد. این گروه از یک انتشارات، یک مجله و یک کلیسا - (*A Metafizikai Hagyomány Egyháza*) - حمایت می‌کرد. این کلیسا «یک دین کاملاً جهانی... بر اساس سنت معنوی-دینی اولیه و جهانی» را عمل می‌کرد، اما جزئیات دیگری مشخص نیست.[45]

سنت‌گرایی پساکمونیستی مجارستان - در حالی که بر اساس اولاً، هامواش و لاسلو بود - علاقه بیشتری به گنون، شوئون و دین به طور کلی نشان می‌دهد تا سنت‌گرایی اولیایی پس از جنگ ایتالیا، هرچند *Kard-Kerezst-Korona Szövetség* دستور کار سیاسی آشکاری دارد. بازگشت مشابهی به ریشه‌های دینی سنت‌گرایی را می‌توان در ایتالیا دید. (*Arx*)، شاخه مسینای گروه دیوسکوری که در دهه ۱۹۶۰ از Ordine Nuovo بیرون آمده بود، در دهه ۱۹۸۰ احیا شد و جلسات مختلفی با هدف متحد کردن رشته‌های ناهمگون نئو-پاگانیسم رومی برگزار کرد. این تلاش‌ها در سال ۱۹۸۸ با تأسیس یک (*Movimento Tradizionalista Romano*) و در سال ۱۹۹۲ با تأسیس (*Curia Romana Patrum*) (کوریای رومی) که آیین نئو-پاگان را استاندارد کرد و تقویم‌های مختلفی را که قبلاً دنبال می‌شدند، متحد کرد، به ثمر نشست. *Curia Romana*

Patrum توسط حداقل پنج گروه نئو-پاگان دیگر در نقاط مختلف ایتالیا دنبال شد. مشخص نیست که سنت‌گرایی چه نقشی برای این گروه‌ها ایفا می‌کند؛ با این حال، به نظر می‌رسد تأکید سیاسی کمی وجود دارد.[46]

اگرچه اولاً برای راست افراطی اروپا و حتی بخش‌هایی از راست افراطی آمریکا در پایان قرن بیستم مهم باقی ماند، اما کار او دیگر غالب نبود. برای یکی از نویسندگان و ناشران برجسته راست جدید اروپا، آلن دو بنوا، اولاً و گنون مورد علاقه بودند - به ویژه علاقه تاریخی - اما دیگر اهمیت زیادی نداشتند. دو بنوا بیشتر آثار آنها را خوانده بود و حتی در مورد آنها نوشته بود، اما ایده‌های خود او و ایده‌هایی که در مجلات و نشریات مختلفی که کنترل می‌کرد، کاوش می‌شد، اغلب بر پایه‌هایی ساخته شده بود که با هر نوع سنت‌گرایی ناسازگار بود.[47]



آموزش

در طول دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، سنت‌گرایی نرم میرچا الیاده به تحولی در مطالعه آکادمیک دین در آمریکا کمک کرد. در فرانسه، هندشناسی لویی دومون، که از سنت‌گرایی نرم آگاه بود، به طور فزاینده‌ای تأثیرگذار شد، در حالی که هانری هارتونگ و (*Institut des sciences et techniques humaines*) او تحولی را در آموزش مداوم بزرگسالان و به ویژه مدیران اجرایی آغاز کردند. هدف هارتونگ تحول ماهرانه فرهنگ عمومی بود، اما پس از چند سال در سال ۱۹۶۸ به این نتیجه رسید که تلاش‌هایش بیهوده بوده است و نرم‌ترین نوع سنت‌گرایی را برای یک حمله شدید «سخت» سنت‌گرایانه رها کرد - که در واقع بیهوده بود. همچنین در فرانسه یک مربی برجسته یهودی، خاخام لئون اشکنازی، از سنت‌گرایی بهره برد، اما در محدودیت‌های سخت که نشان می‌دهد چرا سنت‌گرایی یهودی اینقدر نادر است.

همزمان، یک سرمایه‌گذاری مشابه با سرمایه‌گذاری هارتونگ، یعنی (*Institut scientifique d'instruction et d'éducation*) پل دو سلینی، نشان داد که سنت‌گرایی تا چه حد می‌تواند از اهداف خود گنون دور شود.

مطالعات دینی در آمریکا

پس از پایان جنگ جهانی دوم، میرچا الیاده از سفارت رومانی در پرتغال به فرانسه نقل مکان کرد و در آنجا در سال ۱۹۴۵ شروع به تدریس علوم دینی در سوربن کرد. آثار او به زبان فرانسه شهرت او را در غرب تثبیت کرد - آثار قبلی او به زبان رومانیایی، عمدتاً غیرقابل دسترس بود. اگرچه او برای مدت کوتاهی در سیاست مهاجران رومانیایی درگیر بود و با حمایت مالی یکی از اعضای سابق لژیون فرشته مقرب میکائیل به تأسیس روزنامه (*Lucea Farul* -ستاره صبح) کمک کرد، اما به نظر می‌رسد به زودی از بسیاری از همکاران پیش از جنگ خود فاصله گرفت و تنها یک بار در سال ۱۹۴۸ با میشل والسان ملاقات کرد.[1] او همچنین یک بار در رم، احتمالاً در سال ۱۹۴۹، با یولیوس اولاً ملاقات کرد و با او مکاتبه داشت، اما به نظر می‌رسد مکاتبات در سال ۱۹۵۲ یا ۱۹۵۳ متوقف شده باشد.[2] فعالیت‌های پیش از جنگ او در بخارست عموماً در فرانسه ناشناخته بود.

در طول این دوره، فعالیت‌های الیاده از نظر مالی توسط بنیاد بولینگن حمایت می‌شد. این بنیاد ثروتمند که توسط پل ملون (از شرکت گلف اویل) تأسیس شده بود، همچنین حامی یک مجموعه تأثیرگذار در مورد دین بود که توسط انتشارات دانشگاه پرینستون (مجموعه بولینگن) منتشر می‌شد و همچنین جلسات سالانه ارانوس که از سال ۱۹۳۳ در آسکونا، سوئیس برگزار می‌شد. الیاده یک شرکت‌کننده ثابت در ارانوس بود و همچنین آثارش در مجموعه بولینگن، مانند کوماراسوامی، منتشر می‌شد.[3] اگرچه بنیاد بولینگن به گسترش نوع جدیدی از تحقیقات دینی که الیاده نمونه آن بود و در این فصل مورد بحث قرار می‌گیرد، کمک کرد، اما به هیچ وجه یک سازمان سنت‌گرا نبود - بلکه بیشتر به آثار و بعدها به یادبود سی. جی. یونگ، که بر ارانوس مسلط بود و همسر ملون از ارادتمندان او بود، اختصاص داشت.[4] علایق و آثار یونگ و الیاده عناصر مشترکی داشتند، اما

تفاوت‌های بیشتری نیز داشتند. بنابراین، یونگ، بولینگن و ارانوس به یک جریان جداگانه از تاریخ فکری نسبت به الیاده تعلق دارند.

شهرت الیاده افزایش یافت و در سال ۱۹۵۸ او به کرسی تاریخ ادیان در دانشگاه شیکاگو منصوب شد، سمتی که تا زمان مرگش در سال ۱۹۸۶ در آن باقی ماند. در طول این سال‌ها او به جز به عنوان یک محقق، کمتر در انظار عمومی ظاهر می‌شد. اگرچه یک دانشجوی تحصیلات تکمیلی او را به عنوان یک سنت‌گرای آشکار به یاد می‌آورد، اما الیاده عموماً از بحث در مورد سیاست و اعتقادات دینی شخصی خود اجتناب می‌کرد.[5] این تصمیم برای پرده‌پوشی از گذشته‌اش، تصمیمی عاقلانه بود؛ زمانی که کمی قبل از مرگش واکنشی علیه آثارش آغاز شد، هم ارتباطات سنت‌گرای و هم لژیونری او دوباره کشف شد و «لبخند غریب او با زمزمه‌های دوگانگی اخلاق و سیاسی تیره شد».[6]

در طول دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، تأثیر الیاده بر مطالعات دینی آمریکا بسیار زیاد بود، همانطور که از تقدیم جلسه هفتاد و پنجمین سالگرد آکادمی دین آمریکا (AAR، بزرگترین انجمن علمی آمریکا برای مطالعه دین) به او دو سال قبل از مرگش، پیداست.[7] اهمیت کار الیاده برای مطالعات دینی نه در جزئیات آن (هرچند بازده او شگفت‌انگیز بود)، بلکه در رویکرد کلی او - یعنی در سنت‌گرایی «نرم» او - نهفته است. کاری که الیاده در دانشگاه‌های آمریکا - و تا حدی اروپای غربی - انجام داد، این بود که به عنوان مامای تولد مطالعات دینی به عنوان یک رشته مستقل به جای یک ضمیمه برای الهیات یا جامعه‌شناسی عمل کرد.

قبل از الیاده، ادیان غیرمسیحی یا از دیدگاه صرفاً مسیحی، به عنوان یک نواده لیبرال‌تر از بدعت‌نگاری قرون وسطی، یا از دیدگاه مادی‌گرایانه، مانند ماکس وبر و شاگردش یواخیم واچ، که سلف الیاده در دانشگاه شیکاگو بود، مورد مطالعه قرار می‌گرفتند. آنچه الیاده «ادیان باستانی» و کنون «سنت» می‌نامید، عموماً به عنوان دین «ابتدایی» نامیده می‌شد، اصطلاحی که دلالت تکاملی داشت که این ادیان به نوعی پیش‌سازهای ناقص دین کامل‌تر و بعدی بودند. این دیدگاه یوهان یاکوب باخوفن اولاً و همچنین دیدگاه استاندارد قرن نوزدهم بود و در دهه ۱۹۵۰ هنوز در میان محققان و امروزه در میان عموم مردم گسترده بود.[8]

رویکرد الیاده به طور ریشه‌ای متفاوت بود و نمونه اولیه چیزی بود که مطالعه «مستقل» دین نامیده شده است، رویکردی که امروزه به طور کلی پذیرفته شده است.[9] همانطور که در فصل ۵ دیدیم، الیاده فرضیه تکاملی را به این دلیل که شیوه مدرن دیدن چیزها اساساً با شیوه باستانی متفاوت است و به دلیل غیرمعمول بودن باید نادیده گرفته شود، رد کرد. با این کار، او دین باستانی (یا سنت) را بر مدرنیته ترجیح داد و هم رویکردهای مسیحی و هم مادی‌گرایانه به مطالعه دین را منسوخ کرد. رویکرد مسیحی به دلایل واضح منسوخ شد: دین باستانی مهم‌تر از مسیحیت معاصر بود. رویکرد مادی‌گرایانه منسوخ شد زیرا تمایل به تکاملی بودن داشت و همچنین به این دلیل که پروژه الیاده ایجاب می‌کرد که ادیان «در سطح مرجع خودشان»، با اصطلاحاتی که برای معتقدانشان معنادار بود، مورد مطالعه قرار گیرند که البته اصطلاحات مادی‌گرایانه نبود.

مطالعه «مستقل» دین که با نمونه الیاده تأسیس شد، هم انقلابی در روش‌شناسی و هم انقلابی در ساختارهای دانشگاهی را ایجاب می‌کرد. هزاران محقق آمریکایی که در جلسه سالانه AAR شرکت می‌کنند، از بسیاری جهات محصول این انقلاب‌ها هستند. دپارتمان‌های آنها دین بزرگی به الیاده برای وجودشان دارند. هیچ یک از آنها حتی برای یک ثانیه به ارائه تحقیقات خود با اصطلاحات مسیحی یا صرفاً مادی‌گرایانه فکر نمی‌کنند (هرچند البته به تأثیر بالقوه عوامل مادی بر پدیده‌های دینی حساس هستند).[10]

رویکرد «مستقل» که الیاده از آن حمایت می‌کرد، حداقل تا حدی، از سنت‌گرایی رومانیایی دهه ۱۹۳۰ نشأت می‌گیرد. البته عوامل دیگری نیز وجود داشت: کم‌ترین آنها این واقعیت نبود که رویکردهای مسیحی و مادی‌گرایانه شروع به نشان دادن علائم کهنگی کرده بودند. به همین دلیل بود که به این راحتی جایگزین شدند. دیگران جایگزین‌های مشابهی ارائه دادند: توجیهات نظری برای رویکرد «مستقل» به مطالعه دین را می‌توان به راحتی در جای دیگری یافت. خود الیاده به کار رودولف اتو اشاره کرد که در کتاب □□□ □□□□ (*Das Heilige*) (۱۹۱۷) مفهوم مفید نومینوسیته (numinosity) را که در نهایت از کانت نشأت گرفته بود، توسعه داده بود.[11] اینکه اتو به نظر می‌رسید از گنون حمایت می‌کند، باید برای الیاده خوشایند بوده باشد، اگر تنها به این دلیل که به او کمک می‌کرد از نیاز به استناد به گنون خلاص شود.

البته رویکرد الیاده به مطالعات دینی از انتقاد مصون نمانده است. به عنوان مثال، اعتراض شده است که مطالعه ادیان «در سطح مرجع خودشان» تمایل به منزوی کردن مطالعات دینی دارد.[12] این بدون شک درست است، اما انزوای یک رشته از رشته دیگر یک مشکل عمومی در دانشگاه‌های معاصر است که به طور گسترده‌ای به رسمیت شناخته شده و تا حدی با تأکید روزافزون بر مطالعات بین‌رشته‌ای در حال رسیدگی است. جدی‌تر، الیاده به «تعمیم جهانی غیرانتقادی» متهم شده است،[13] و تز سنت‌گرای نرم از یک مدل کلی دینداری انسانی، مورد حمله شدید کسانی قرار گرفته است که به دنبال نشان دادن این هستند که هیچ مدل کلی وجود ندارد، که اسطوره جهانی نیست و اینکه جمع کردن همه مردمان باستانی و سیستم‌های آنها «به طور تهاجمی جذب‌کننده» و نادرست است.[14] دیدگاه‌های الیاده در مورد زمان چرخه‌ای و خطی از اولین‌هایی بود که مورد حمله قرار گرفت، به این دلیل که - استدلال می‌شد - آنها به سادگی از نظر تاریخی اشتباه بودند.[15] در هر دو انتقاد، می‌توانیم پژواک نظرات سیلون لوی در مورد رساله گنون در سال ۱۹۲۱ را بشنویم.

یک انتقاد که الیاده باید در برابر آن دفاع شود، این است که پروژه او غیرعلمی بود زیرا نسخه‌ای از پروژه تحقیقاتی استاندارد سنت‌گرا بود که تحت پرچم‌های دروغین حرکت می‌کرد. الیاده اخیراً حتی به «پنهان کردن منابع خود» متهم شده است.[16] اگرچه بازسازی در فصل ۵ تا حدی با این قضاوت موافق است، اما هیچ «دوگانگی» در کار نبود. الیاده بعدی مطمئناً خود را به عنوان یک سنت‌گرا تحت پرچم‌های دروغین نمی‌دید.[17] پیدایش سنت‌گرای رویکرد الیاده به این معنا نیست که کار او باید رد شود. تحقیقات او باید به خودی خود قضاوت شود.

یک تلاش مهم بعدی برای معرفی سنت‌گرایی سخت‌تر به گفتمان آکادمیک جریان اصلی تحت پرچم‌های خود وجود داشت. این به شکل تعدادی از جلسات در جلسات سالانه AAR در طول دهه ۱۹۸۰ بود. AAR تا آن زمان آنقدر بزرگ شده بود که به تعدادی «بخش»، «گروه» و «سمینار» تقسیم شده بود.[18] در سال ۱۹۸۶ گروهی - به نام «باطن‌گرایی و جاویدان‌گرایی» - برای سنت‌گرایی تأسیس شد، اما پس از سه سال، قربانی برنامه‌های متناقض دو گروه اصلی پشت آن، از هم پاشید.

یک گروه، که عمدتاً از محققان فرانسوی تشکیل شده بود، می‌خواست سنت‌گرایی را به عنوان یک پدیده دینی مطالعه کند (بسیار شبیه به آنچه در این کتاب بررسی می‌شود). گروه دیگر، که عمدتاً از محققان آمریکایی تشکیل شده و تحت سلطه مریمی‌ها بود، می‌خواست دین را از دیدگاه سنت‌گرا مطالعه کند. درگیری‌ها (یا «بحث شدید») بین این دو هدف ناسازگار منجر به برچیده شدن گروه، یا بهتر بگوییم، تبدیل آن به یک سمینار بسیار متفاوت برای تئوسوفی و تفکر تئوسوفی شد.[19]

با این حال، رویکرد پشت گروه کوتاه‌مدت AAR یک نتیجه جالب داشت: دو مقاله نوشته شده توسط یک هندشناس، جین تورسبی، که یکی از دو سنت‌گرا در دانشگاه فلوریدا بود. تورسبی برای اولین بار با خواندن Guide for the Perplexed شوماخر به آثار سنت‌گرا هدایت شد و سپس در یک سمینار تابستانی دانشکده که در برکلی توسط هاستون اسمیت برگزار می‌شد، شرکت کرد. تورسبی به این معنا یک سنت‌گرا است که بسیاری از پیش‌فرض‌های سنت‌گرا را می‌پذیرد، اما مشخص نیست که به هیچ گروه سنت‌گرایی تعلق داشته باشد.[20]

دو مقاله تورسبی، سنت‌گرایی را به اصطلاحات استاندارد تحقیقات قرن بیستم بازنویسی می‌کند. او، به عنوان مثال، توضیح می‌دهد که سنت‌گرایی «اصرار دارد که مسیرهای تعالی و تحول باید در چارچوب‌های سنتی قرار گیرند. این به این دلیل است که تنها در چنین جوامعی است که ساختارهای اجتماعی‌کننده توسط دین وحیانی شرطی می‌شوند».[21] او سنت‌گرایی را نه به عنوان حقیقت مطلق - آنطور که نصر و دیگر سنت‌گرایان انجام می‌دهند - و نه به عنوان یک پدیده، آنطور که محققان فرانسوی در AAR (و این کتاب) انجام می‌دهند، بلکه به عنوان یک سیستم، یک شیوه دیدن چیزها، یک پدیدارشناسی (مانند، به عنوان مثال، مارکسیسم یا ساختارگرایی) بررسی می‌کند.

بنابراین، سنت‌گرایی تورسبی، که او آن را «انسان‌شناسی جاویدان» می‌نامد، پتانسیل ورود به گفتمان فکری جریان اصلی غرب را درست مانند سنت‌گرایی الیاده دارد، اما با حرکت تحت پرچم‌های خود. با این حال، هنوز این پتانسیل را محقق نکرده است. تورسبی مقالات خود را در مجلات علمی منتشر کرد،[22] اما آنها علاقه چندانی را برانگیخته نکردند. تورسبی که آشکارا از این استقبال و از فروپاشی گروه AAR دلسرد شده بود، از آن زمان کار خود را در جای دیگری متمرکز کرده است.

خصومت بیشتر محققان غیرسنت‌گرا نسبت به مطالعه دین از دیدگاه سنت‌گرا واضح است. ووتر هانگراف، اولین دارنده کرسی باطن‌گرایی در دانشگاه آمستردام، یکی از مشکلات عمده پیش روی مطالعه جدی باطن‌گرایی را این دانست که «محققان جریان‌های باطنی غربی اغلب خود را در برنامه‌های سمینار یا سری‌های انتشاراتی همراه با جاویدان‌گرایان می‌یابند». به طور مشابه، اسلام‌شناس آلمانی، برند رادکه، یکی از دو مشکل عمده پیش روی مطالعه تصوف را «عرفانی‌سازی»، «نقش منفی» ایفا شده توسط محققان سنت‌گرا مانند نصر (مشکل دیگر این بود که تعداد کمی از محققان انگلیسی‌زبان آلمانی می‌خوانند) شناسایی کرد.[23]

جامعه‌شناسی و یهودیت در فرانسه

حرفه لویی دومون در فرانسه از برخی جهات با حرفه الیاده در آمریکا شباهت دارد. دومون در اوایل دهه ۱۹۳۰ در حین ترک تحصیل شورشی در محافل هنری پاریس، گنون را کشف کرد. او سپس تحصیلات خود را تکمیل کرد و همچنین در حین اسارت جنگی در آلمان بین سال‌های ۱۹۳۹ و ۱۹۴۵، سانسکریت آموخت. پس از جنگ او دکترای خود را گرفت، چهار سال انسان‌شناسی اجتماعی در آکسفورد تدریس کرد و از سال ۱۹۵۵ تا اواخر دهه ۱۹۷۰ کرسی جامعه‌شناسی هند را در سوربن اشغال کرد.[24] در این سمت او و بسیاری از جامعه‌شناسان و هندشناسان آینده فرانسه را تربیت کرد. (*Homo hierarchicus*) او در سال ۱۹۶۶[25]، به اتفاق آرا، مهمترین کتاب او بود. در آن دومون یک مفهوم کاملاً سنت‌گرایانه از جامعه هند را به عنوان نماینده یک هنجار سنتی از سلسله مراتب مبتنی بر دین توسعه داد، مفهومی که بعدها در(*Essais sur l'individualisme*) خود، آن را به طور نامطلوبی با فردگرایی مدرن مقایسه کرد.[26] این تقابل بیشتر توسط دومون و تعداد کمی از پیروان که یک «تیم» تحقیقاتی را در مرکز ملی تحقیقات علمی فرانسه تشکیل دادند،

توسعه یافت. این تیم تلاش کرد تا یک «مکتب جامعه‌شناسی فرانسوی» تأسیس کند اما تنها به رسمیت شناخته شدن محدودی دست یافت؛[27] می‌توان آن را به عنوان یک نمونه نادر از یک گروه سنت‌گرای نرم رسماً به رسمیت شناخته شده در دانشگاه در نظر گرفت.

مانند الیاده، دومون هرگز به گنون استناد نکرد، هرچند در نوشته‌هایش به یک تأثیر نامحبوب دیگر بر اندیشه‌اش - یعنی الکسیس دو توکویل - اعتراف کرد.[28] با این حال، اهمیت گنون برای دومون برای همکارانش شناخته شده بود[29] و در سال ۱۹۹۵ در مقاله‌ای توسط رولان لاردینوا، علی‌رغم درخواست دومون مبنی بر «بیایید زیاد در مورد تأثیر [گنون] صحبت نکنیم» که در کنفرانسی در حین آماده‌سازی مقاله لاردینوا مطرح شده بود، به طور قانع‌کننده‌ای نشان داده شد.[30]

لاردینوا در مقاله‌اش همچنین نواقص فنی خاصی را در کار دومون نشان داد که به استدلال او، به دومون اجازه می‌داد تا به نتایج شبه‌سنت‌گرای خود برسد.

دومون و انتقاد او از فردگرایی مدرن در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ در میان نویسندگان و روشنفکران فرانسوی مخالف جریان‌هایی که آنها را برآمده از ۱۹۶۸ می‌دیدند، به ویژه ساختارگرایی و جریان‌های شبه‌مارکسیستی در جامعه‌شناسی، محبوب شد. کسانی که در فرانسه خواستار بازگشت به «ارزش‌های سنتی» و حمله به «فردگرایی مدرن» بودند، اغلب به دومون استناد می‌کردند، اغلب - به گفته یک مفسر - بدون اینکه واقعاً او را خوانده باشند.[31] تعداد کمی از آنها می‌توانستند آگاه باشند که آنها همچنین به گنون استناد می‌کنند.

گنون همچنین برای یک مربی فرانسوی از نوع بسیار متفاوت، خاخام لئون اشکنازی، مدیر مدرسه ژیلبر بلوک در اورسی (درست خارج از پاریس) و استاد کابالا، سنت عرفانی یهودی، جذاب بود.[32] مشخص نیست که اشکنازی چگونه با آثار گنون روبرو شد، اما احتمالاً پس از اولین ورودش به فرانسه در سال ۱۹۴۴، به عنوان یک کشیش ۲۲ ساله در ارتش فرانسه آزاد، اتفاق افتاده است. اشکنازی در الجزایر، جایی که پدرش بعدها خاخام ارشد بود، در محافل سنتی و مدرن به دنیا آمد و بزرگ شد. والدین او از خانواده‌های قدیمی دانشمند بودند. آنها به طور غیررسمی به زبان یهودی-عربی یا یهودی-اسپانیایی، به طور رسمی به زبان عبری کلاسیک و به طور عمومی به زبان فرانسوی صحبت می‌کردند. خود اشکنازی در لیسه فرانسوی وهران و سپس پس از خدمت سربازی‌اش در سوربن در پاریس و سرانجام در موزه انسان، جایی که قوم‌شناسی و انسان‌شناسی را تحت نظر کلود لوی-استروس مطالعه کرد، تحصیل کرد.[33]

اشکنازی در حدود سال ۱۹۴۵ برای تدریس در مدرسه ژیلبر بلوک استخدام شد،[34] که برای تربیت نسل جدیدی از رهبران جامعه یهودی فرانسه برای جایگزینی کسانی که در طول هولوکاست کشته شده بودند، تأسیس شده بود. اولین مدیر مدرسه، ژاکوب گوردین (یک خاخام با اصالت روسی ساکن فرانسه از سال ۱۹۳۳ و احتمالاً یک خواننده گنون)، در سال ۱۹۴۷ درگذشت و اشکنازی سپس از سال ۱۹۵۱ مدرسه ژیلبر بلوک را مدیریت کرد. او همچنین جنبش پیشاهنگی یهودیان در فرانسه - پیشاهنگان اسرائیلی فرانسه - و اتحادیه دانشجویان یهودی را اداره می‌کرد.

در مدرسه ژیلبر بلوک، اشکنازی به ویژه به دانشجویان تا حدی سکولار شده می‌پرداخت. او مأموریت اصلی مدرسه را «بیان سنت یهودی در... واژگان و اصطلاحات غرب» یا «فلسفه عمومی» می‌دید.[35] این ضرورت او را به یک مطالعه گسترده از اندیشه معاصر و کلاسیک فرانسوی کشاند که به هیچ وجه به گنون محدود نمی‌شد. آنچه اشکنازی از گنون گرفت، تحلیل او از سنت و مدرنیته، برخی از واژگان او و درک او از سنت به عنوان ارتباط نزدیک با باطن بود.

با این حال، علاقه اصلی اشکنازی به کابالا به عنوان جنبه باطنی سنت یهودی، نه از گنون بلکه از پدربزرگ مادری‌اش، یک استاد شناخته شده کابالا، نشأت گرفته بود.[36] کابالا در محافل یهودی شمال آفریقا که منشأ اشکنازی بود، گسترده و مورد احترام باقی ماند، هرچند یهودیان اروپایی عمدتاً آن را به عنوان تاریک‌اندیشی رد می‌کردند.

قرار دادن سنت در تقابل با «ذهنیت مدرن» یک راه مؤثر برای بازگرداندن بسیاری از دانشجویان اشکنازی به سنت خودشان بود، درست همانطور که - در دست‌های دیگر - در بازگرداندن دانشجویان ایرانی و مراکشی‌های فرانسوی‌زبان به «ریشه‌های» دینی‌شان، همانطور که در فصل بعدی خواهیم دید، مؤثر بود. اشکنازی تقریباً یک نسل کامل از رهبران یهودیت فرانسوی‌زبان را تربیت کرد و علاقه به گنون و جنبه‌هایی از سنت‌گرایی را به بسیاری از آنها منتقل کرد.[37] جایگاه و استعدادهای او به حدی بود که یک محقق فرانسوی، شارل موپسیک، لازم دید توضیح دهد که چرا اشکنازی یک گروه دینی فرقه‌ای بزرگ برای خود تأسیس نکرد (موپسیک پیشنهاد می‌کند که دلیل تا حدی مسئله خلق و خو و تا حدی به این دلیل بود که اشکنازی با دقت به قوانین باستانی و محدودکننده برای انتقال دانش کابالیستی خود احترام می‌گذاشت).[38] جانشین اشکنازی به عنوان مدیر مدرسه ژیلبر بلوک پس از مهاجرت او به اسرائیل در سال ۱۹۵۸،[39] آندره فرنکل، نیز یک سنت‌گرا در قالب اشکنازی بود.[40]

اگرچه اشکنازی در گسترش دیدگاهی از کابالا به عنوان یک عنصر محترم و مناسب از سنت یهودی و از مدرنیته غربی به عنوان ذاتاً ناقص، تأثیرگذار بود، اما سنت‌گرایی به معنای واقعی را گسترش نداد. او در سال ۱۹۹۶ درگذشت. پیروان بعدی او گنون را تنها به عنوان یک نویسنده در میان بسیاری دیگر که اشکنازی به آنها علاقه‌مند بود، می‌شناسند و هیچ اهمیت خاصی به او نمی‌دهند.[41] نسل بعدی عمدتاً در یشیووت‌های ارتدوکس که گنون در آنها هیچ علاقه‌ای نداشت، تحصیل کردند.[42]

این تقریباً تنها نمونه شناخته شده از سنت‌گرایی یهودی است و اینکه چرا اینطور است، با شیوه‌هایی که سنت‌گرایی اشکنازی با هنجار متفاوت بود، نشان داده می‌شود. اگرچه گفته می‌شود اشکنازی از نوشته‌های الی بن‌آموزغ، یک خاخام قرن نوزدهمی که کابالا را به عنوان نوعی از دین اولیه که می‌تواند هم یهودیان و هم مسیحیان را متحد کند، پیشنهاد کرده بود، قدردانی می‌کرد،[43] اما او قاطعانه به وحدت متعالی ادیان اعتقاد نداشت. برای اشکنازی، سنت اولیه بشر، سنت یهودی بود. آنچه با نابودی تمپلارها (رویدادی که بسیاری از سنت‌گرایان بر آن تأکید می‌کنند) برای غرب از دست رفت، نه یک فلسفه جاویدان غیر فرقه‌ای، بلکه عناصر حقیقتی بود که برخی از غربیان از یهودیت گرفته بودند. اشکنازی از سنت‌گرایان در تشخیص مدرنیته پیروی می‌کرد و آن را به عنوان یک مرحله نهایی در چرخه‌ای می‌دید که به ناچار به آخرالزمان منجر می‌شد، اما در تجویز خود متفاوت بود.[44] اگرچه او می‌توانست با اسلام راحت‌تر از مسیحیت - که به نظر او به طور غیرقابل جبرانی چندخدایی، حتی پاگان بود[45] - همدردی کند، اما آنچه او را شگفت‌زده می‌کرد، به گفته یک پیرو نزدیک، این بود که چگونه دیگر سنت‌گرایان نتوانستند آنچه را که جلوی چشمشان بود، ببینند: اینکه سنت اولیه نیازی به بازیابی نداشت بلکه در آنجا، دست نخورده و به راحتی در دسترس، در یهودیت بود. او تصور می‌کرد که عدم علاقه سنت‌گرایان به یهودیت از نوعی ضدیهودیت ناشی می‌شود و حتی با خود فکر می‌کرد که آیا خود گنون ممکن است از تبار یهودی بوده باشد، زیرا «گنون» یک نام خانوادگی رایج سفاردی است.[46] به نظر می‌رسد، رد قاطعانه یهودیت از دیگر سنت‌های دینی، به عنوان مانعی برای توسعه سنت‌گرایی یهودی تمام‌عیار عمل می‌کند.

پس از اینکه هانری هارتونگ شوئون را ترک کرد و از همسر اولش (که با شوئون ماند) طلاق گرفت، حرفه جدیدی را به عنوان یک مربی آغاز کرد و یک مدرسه شبانه سطح بالا در پاریس به نام مدرسه عالی جهت‌یابی (Ecole supérieure d'orientation) (موسسه آموزش - عنوان فرانسوی واقعاً ترجمه نمی‌شود) را تأسیس کرد، در ابتدا برای آماده‌سازی دانشجویان برای ورود به موسسات معتبر مختلف آموزش عالی. این یک پروژه مشابه با کالج رولن بود که گنون در سال ۱۹۰۴ وارد آن شده بود. فلسفه مدرسه عالی جهت‌یابی بر اساس مشاهده هارتونگ بود که بسیاری از دانشجویان دبیرستان را با اطلاعات فراوان اما ایده کمی در مورد اینکه با آن چه کنند، ترک می‌کنند. بر این اساس، هارتونگ نه تنها دروس لازم برای امتحانات ورودی مختلف، بلکه همچنین formation générale (آموزش عمومی) در «علوم انسانی» - منطق، خودبیانگری و امثال آن - را نیز تدریس می‌کرد.[47] اگرچه چنین رویکردی امروزه گسترده است، اما در فرانسه دهه ۱۹۵۰ بسیار نوآورانه بود.

در سال ۱۹۵۶ مدرسه عالی جهت‌یابی بخشی را برای آموزش مداوم مدیران اجرایی (cadres) افتتاح کرد. این نیز یک مفهوم جدید در فرانسه بود و هارتونگ مسئولیت زیادی در گسترش آن داشت. تا سال ۱۹۵۷ او IBM فرانسه را به عنوان مشتری داشت و بخش مدیران اجرایی آنقدر موفق بود که به یک مدرسه جداگانه و سرانجام یک کسب و کار بزرگ، یعنی موسسه علوم و فنون انسانی (ISTH)، تبدیل شد.[48] تا سال ۱۹۶۲ مشتریان هارتونگ شامل ایرفرانس، بانک بزرگ کردیت لیونه و شرکت چندملیتی نفت شل بودند. تا سال ۱۹۶۳، ISTH ۶۶ مدرس را استخدام می‌کرد، یک مجله و مجموعه کتاب‌های خود را با ناشر فایار داشت و در ساختمان‌های قابل توجهی در پاریس مستقر بود. در سال ۱۹۶۴ هارتونگ به عنوان بخشی از یک هیئت فرهنگی برجسته فرانسوی در ژاپن سخنرانی کرد و در سال ۱۹۶۶ افتتاح یک نسخه بین‌المللی از ISTH در یک شاتوی بازسازی شده توسط غول‌های صنعتی مانند سیمکا اویاسیون حمایت شد و نه تنها در مطبوعات فرانسه بلکه در Time London Times و New York Times نیز گزارش شد.[49] این موفقیت برق‌آسا تا حدی از تقاضا برای محصولی که هارتونگ ارائه می‌داد (آموزش مدیران اجرایی با یک تفاوت) و تا حدی از ویژگی‌های خود هارتونگ به عنوان یک سخنران عمومی ناشی می‌شد: او یک سخنور فوق‌العاده ماهر بود.[50] هارتونگ همچنین برای مجموعه‌ای از کتاب‌ها و مقالات در مورد آموزش مداوم و برای نقشش در کمپینی که سرانجام به یک قانون در سال ۱۹۷۱ منجر شد که آموزش مداوم را حق هر شهروند فرانسوی می‌کرد و با تنها یک رأی مخالف در مجلس ملی تصویب شد، شناخته شد.[51]

(*Pour une éducation permanente*) (۱۹۶۶) هارتونگ در روزنامه‌های بزرگ فرانسه به طور مطلوب نقد شد.[52] هارتونگ از قبل استدلال‌های استاندارد از ضرورت را در سخنرانی‌ها و مقالات مختلف مطرح کرده بود. نه تنها رقبای اقتصادی فرانسه در آموزش مداوم به طرز خطرناکی پیشرفته‌تر بودند، بلکه دنیای کسب و کار مدرن آنقدر سریع در حال تغییر بود که سازگاری مدیران اجرایی برای موفقیت اقتصادی حیاتی بود. با این حال، هارتونگ به استدلال‌های صرفاً اقتصادی وابسته نبود. او در سال ۱۹۶۶ نوشت، آموزش مداوم «از آن جهت سودمند است که کارایی حرفه‌ای بیشتری را ممکن می‌سازد و در عین حال در تسهیل خودشکوفایی بی‌علاقه است؛ جمعی است و هدف آن آموزش دادن به بیشترین تعداد ممکن از مردان برای سازماندهی بهتر خود و همکاری با یکدیگر است، و همچنین شخصی است، زیرا هر کس باید در شناخت خود و در درک جهان تنها باشد».[53]

با تثبیت نیاز به آموزش مداوم، *Pour une éducation permanente* هارتونگ به بحث در مورد سازمان و اجزای آن می‌پردازد و بر اهمیت *culture générale* (فرهنگ عمومی)، اساساً آموزش عمومی، تأکید می‌کند. مدیران اجرایی باید افراد تحصیل‌کرده و بافرهنگی باشند، در منطق و خودبیانگری آموزش دیده و قادر به درک

اندیشه و اقتصاد معاصر باشند. این جنبه از آموزش مداوم در ISTH خود هارتونگ بسیار مورد تأکید قرار گرفت و یکی از دلایل موفقیت آن بود. در مصاحبه‌ای با Le Figaro Litte´raire در سال ۱۹۶۲، هارتونگ به خود می‌بالید که رؤسای شرکت‌ها را وادار به خواندن مونتنی و سارتر کرده است.[54]

فرهنگ عمومی هارتونگ واقعاً در مورد سارتر یا اقتصاد نبود. در فصل ۶ برای یک آموزش مداوم، هارتونگ سرانجام به نیاز به «خودسازی»، واقعاً تحقق معنوی - و آنجا، به خوبی پوشیده شده در ایده‌هایی که راحت‌تر جذب می‌شوند، سنت‌گرایی او قرار دارد. در طول سال‌ها هارتونگ یک سنت‌گرا و یک مسلمان باقی مانده بود، هرچند این واقعیت کمتر شناخته شده بود. او ماه رمضان را در خفا روزه می‌گرفت و حتی با تنها بازمانده نسل اول سنت‌گرایان، یولیوس اولاً، در تماس بود. هارتونگ پس از اولین ملاقات با اولاً در رم در سال ۱۹۶۴، تا زمان مرگ اولاً ده سال بعد، به طور منظم به دیدار او می‌رفت[55] و تا روز مرگش عکسی از اولاً را در جیب خود حمل می‌کرد (یکی از شش عکس مربیان معنوی‌اش). این رابطه بین هارتونگ - که عموماً به عنوان یک چپ‌گرا دیده می‌شد - و اولای راست‌گرا، یک رابطه بعید بود، همانطور که خود هارتونگ متوجه شد:

«یک کهنه‌سرباز مقاومت، محکوم شده توسط آلمانی‌ها، با یک حساسیت اجتماعی که حداقل با حساسیت اولاً متفاوت بود... من خود را در گفتگو با او می‌یابم، با این مردی که خود را از راست می‌نامد، که حتی آن کلمه را با R بزرگ می‌نویسد، که موسولینی را می‌شناخت».[56] این سیاست اولاً نبود که مورد علاقه هارتونگ بود، بلکه سنت‌گرایی او بود.

در سال ۱۹۲۴، در Orient et Occident ، گنون برای احیای معنویت غربی توسط نخبگانی که برای آن منظور تشکیل شده بودند، استدلال کرد تا از فروپاشی فاجعه‌بار تمدن غربی جلوگیری شود. در سال ۱۹۶۶، هارتونگ برای احیای معنوی به عنوان جزئی از رشد فرهنگی، و برای رشد فرهنگی به عنوان عنصری از آموزش مداوم مدیران اجرایی کسب و کار، و برای آموزش مداوم به دلایل رقابت‌پذیری اقتصادی فرانسه و همچنین به دلایل انسانی‌تر استدلال کرد. در ظاهر، استراتژی هارتونگ یک استراتژی منطقی بود: خطر عدم رقابت‌پذیری اقتصادی در سال ۱۹۶۶ بسیار بیشتر از خطر فروپاشی فاجعه‌بار تمدن غربی، افراد را نگران می‌کرد. علاوه بر بازنویسی یکی از استدلال‌های اصلی گنون به اصطلاحات «نرم»، هارتونگ همچنین شکل خاص خود از احیای معنوی را در دوره‌های ISTH ترکیب کرد. تا سال ۱۹۶۸، ۱۲,۰۰۰ مدیر اجرایی فرانسوی و ۶,۰۰۰ دانش‌آموز دیگر (مدیران ارشد دولتی و امثال آن) در این دوره‌ها شرکت کرده بودند.[57]

اینکه این ۱۸,۰۰۰ فارغ‌التحصیل ISTH تا چه حد «یک پایه فرهنگی را که به نظر می‌رسید به وضوح فاقد آن بودند» جذب کرده بودند، چه رسد به یک پایه معنوی، غیرممکن است بگوییم. خود هارتونگ به این نتیجه رسید که شکست خورده است. این نتیجه‌گیری یکی از پیامدهای «رویدادهای» مه ۱۹۶۸ بود، زمانی که یک انقلاب مردمی در یک مقطع به نظر می‌رسید که در شرف نابودی جمهوری فرانسه است. در عصر ۲۴ مه ۱۹۶۸، هانری هارتونگ برای قدم زدن در خیابان‌های پاریس بیرون رفت. پس از تماشای درگیری بین دانشجویان انقلابی و پلیس ضد شورش CRS در پون نوف، او به خانه رفت و بقیه شب را در آپارتمانش قدم زد. آن عصر به همان اندازه که خواندن Introduction ge´ne´rale گنون در سال ۱۹۳۹ یا ملاقات او با رامانا ماهارشی در سال ۱۹۴۷، یک نقطه عطف مهم در زندگی او بود.[59] او متوجه شد که در سمت اشتباه سنگرها قرار گرفته است و «یک مرد تنها با چشم‌پوشی از عزت خود می‌تواند دروغی را بپذیرد».[60]

هارتونگ در ابتدا درگیری‌های مه ۱۹۶۸ را به عنوان «تأیید... حاکمیت درونی»، به عنوان «گشایش لزوماً خشونت‌آمیز، رهایی‌بخش، غیرمنتظره و وحشیانه به سوی آینده و به سوی ممکن» می‌دید.[61] هارتونگ بعدها این دیدگاه را اصلاح کرد[62] اما همچنان به این نتیجه رسید که رویکرد «نرم» او به جایی نمی‌رسد، که او توسط

سیستم جذب شده است. اولاً در سال ۱۹۶۶ در پاسخ به کتاب هارتونگ در مورد آموزش مداوم، از هارتونگ پرسیده بود: «چه فایده‌ای دارد که خوانندگان شما به وضوح ببینند اگر، با وجود این، یک "سیستم" را که عامیانه باقی می‌ماند، بپذیرند؟».[63] در مه ۱۹۶۸ هارتونگ به طور کلی بدبینی اولاً را در مورد سیستم پذیرفت و برای اعلام این واقعیت به اولاً شخصاً به رم سفر کرد.[64] او فکر می‌کرد تلاش‌هایش موفق بوده است - اما تنها «به شرطی که هیچ الزامی برای تغییر، یا اشتراک‌گذاری، یا سرکوب دو سوءاستفاده عمده وجود نداشته باشد: شکاف بین آزادی درونی و زندگی روزمره،... و جادوی کلمه‌ای که جایگزین عمل در یک توالی بی‌وقفه از وعده‌های زیبا که عمل نمی‌شوند، می‌شود».[65] حتی آموزش مداومی که در سال ۱۹۷۱ حق هر شهروند شد، نوعی از آموزش درونی و معنوی که هارتونگ برای آن تلاش کرده بود، نبود، بلکه «تهاجم [مدارس]، با ساختار سلسله مراتبی، دیپلم‌ها، سرفصل‌ها و پداگوژی آنها» بود.[66] این اعتراضی به یادگیری رسمی نبود، بلکه به پیروزی مداوم آموزش فنی بر آموزش کل وجود بود.[67]

پس از مه ۱۹۶۸ هارتونگ رویکرد قبلی خود را رها کرد و به انتقاد صریح از «سیستم»، تا حدی بر اساس دلایل سنت‌گرا و تا حدی بر اساس دلایل چپ‌گرایانه، روی آورد. به عنوان مثال، او برای سخنرانی در جلسه بیلدربرگ در اوت ۱۹۶۸ که در مونت ترمبلان، کانادا، در مورد دو موضوع برگزار می‌شد، دعوت شد: روابط غرب و کمونیست و بین‌المللی شدن کسب و کار (چیزی که بعدها جهانی‌شدن نامیده می‌شد). این یک تعریف قابل توجه بود. جلسه سالانه بیلدربرگ گزیده‌تر از جلسه سالانه مشهورتر مجمع جهانی اقتصاد در داووس، سوئیس است - تنها حدود ۱۰۰ نفر دعوت می‌شوند، در مقابل هزاران نفر در داووس. مخاطبانی که در سال ۱۹۶۸ به هارتونگ گوش دادند، شامل شخصیت‌های برجسته‌ای بودند. این جلسات و شرکت‌کنندگان آنها محرمانه بودند و هستند، اما مطبوعات کانادا نخست‌وزیر کانادا پیر ترودو، سفیر آمریکا در سازمان ملل، دیوید راکفلر (رئیس بانک چیس منهتن) و ایناک پاول، نماینده مجلس بریتانیا که در آن زمان مورد علاقه بسیاری در راست بریتانیا به عنوان نامزد نخست‌وزیری و توسط برخی به عنوان یک دیکتاتور ضدسوسیالیست بود را شناسایی کردند.[68] هارتونگ در مورد «بین‌المللی شدن کسب و کار: جنبه اجتماعی» سخنرانی کرد. منظور هارتونگ از «اجتماعی» واقعاً «معنوی» بود:

> سیستم اقتصادی و اجتماعی معاصر ظاهراً تنها در یک سطح افقی توسعه می‌یابد بدون توجه به فرآیند عمودی که به سوی یک تعالی که انکار می‌شود یا در بهترین حالت، به عنوان غیرقابل اثبات علمی رد می‌شود، پیش می‌رود... انتقال کسب و کار از سطح منطقه‌ای و ملی به سطح جهانی... مگر اینکه با تحقیقات موازی در مورد واقعیت درونی انسان همراه باشد... تنها می‌تواند به پسرفت از طریق بازگشت به یک پوزیتیویسم حتی تنگ‌تر منجر شود... با نادیده گرفتن کامل زندگی روح، قهرمانان دنیای مدرن ممکن است در تلاش برای از بین بردن اثرات فلاکت، دنیایی از فلاکت را سازماندهی کنند.[69]

مشخص نیست که مخاطبان هارتونگ این پیام را چگونه دریافت کردند، اما هارتونگ به هیچ جلسه بیلدربرگ بعدی دعوت نشد.

سرخوردگی ۱۹۶۸ هارتونگ همچنین منجر به کتابی شد که در سال ۱۹۶۹ منتشر شد، (*Ces princes du management: le patronat français devant ses responsabilités*). هارتونگ این کتاب را به سرعت نوشت: در آن او با شور و حرارت همه چیزهایی را که باید در طول ۲۰ سال گذشته می‌خواست بگوید، گفت: پیروزی پیشرفت مادی، پیروزی کمیت بر کیفیت بود، با وسایلی که به اهداف معکوس شده بودند و یک

«جامعه برده» (عنوان فصل ۵) ایجاد می‌کردند. این در واقع سنت‌گرایی «سخت» بود، هرچند با یک پیچش مشخص چپ‌گرایانه - هارتونگ ویژگی‌های زندگی تجاری را به عنوان رنگ‌آمیزی زندگی جامعه به طور کلی و شرایط استخدام را به عنوان تعیین‌کننده حیاتی در زندگی خصوصی فرد می‌دید.

سنت‌گرایی سخت هارتونگ با استقبال بسیار متفاوتی نسبت به کتاب‌ها و ابتکارات بسیار نرم سنت‌گرای قبلی او روبرو شد. همکاران سابق با اندوه و گاهی با خصومت به او نامه می‌نوشتند. نقدهای مطبوعاتی کتاب او بی‌اشتیاق بود و استدلال‌های او را به عنوان چیز جدیدی رد می‌کرد. آنچه بیشتر منتقدان جالب می‌دانستند این بود که مردی مانند هارتونگ از روی اصول موضع خود را رها کرده بود و برخی حتی بر شجاعت آشکار او اظهار نظر کردند.[70] این استقبال شاید دقیقاً به دلیل شوری بود که هارتونگ با آن نوشته بود. کتاب او درکی از نحوه عملکرد واقعی زندگی تجاری و «سیستم» را نشان می‌دهد که در میان منتقدان رادیکال نادر است. این بینش به راحتی ممکن است توسط خواننده‌ای که تحت تأثیر مواضع افراطی‌تر او قرار گرفته است، نادیده گرفته شود. در یک مقطع هارتونگ حتی خودرو را به عنوان نمونه‌ای از واژگونگی، از وسیله‌ای که به خودی خود به یک هدف تبدیل می‌شود، مثال زد.[71] در حالی که ممکن است در این دیدگاه حقیقتی وجود داشته باشد، اما برای بسیاری از خوانندگان تا حدودی مضحک به نظر می‌رسد.

استثنائات این استقبال عموماً خصمانه آموزنده است. تنها سه نقد کتاب را ستودند. یکی، در L'Humanite ، ارگان رسمی حزب کمونیست آن زمان هنوز قدرتمند فرانسه، از انتقادات هارتونگ حمایت کرد اما - قابل پیش‌بینی - از عدم استفاده او از تحلیل طبقاتی سوسیالیستی که کار او را به «عقیمی و... بدبینی» محکوم می‌کرد، تأسف خورد.[72] دیگری، در Tribune de Gene`ve محافظه‌کار سوئیس، تشخیص داد که موضع هارتونگ بر اساس ایمان دینی است و به اشتباه او را به عنوان یک هم‌کیش کاتولیک خوشامد گفت.[73] سرانجام، (*Entreprise*)، ماهنامه تجاری برجسته آن زمان فرانسه، Ces princes du management را به عنوان کتاب هفته خود انتخاب کرد[74] - هرچند اینکه آیا این انتخاب منعکس کننده علاقه واقعی بود یا سرگرمی خودپسندانه، دشوار است بگوییم.

دو نامه حمایتی به هارتونگ برجسته است: یکی از ژاک ماریتن، حامی یک‌زمانه گنون در موسسه کاتولیک، و دیگری از هانری دورلئان، کنت پاریس (مدعی مشروع تاج و تخت فرانسه)، که هارتونگ از زمانی که در روزهای مدرسه عالی جهت‌یابی به پسرش درس می‌داد، روابط خوبی با او داشت. وارث بوربون‌ها نوشت: «مبارزه‌ای که شما انجام داده‌اید... به مبارزه‌ای که من به مدت سی سال با همان روحیه دنبال کرده‌ام، می‌پیوندد».[75]

اگرچه بدون شک با چنین حمایتی دلگرم شده بود، هارتونگ به طور کلی از استقبال کتابش ناامید و آزرده بود و همچنین با مشکلات مالی ناشی از کناره‌گیری ناگهانی‌اش از ISTH مواجه بود. او که مجبور به رها کردن آپارتمان پاریس خود شده بود، به خانه پدربزرگ و مادربزرگ مادری‌اش در فلوریه، سوئیس، که به ارث برده بود، نقل مکان کرد. پروژه‌های او، که در فصل بعدی مورد بحث قرار خواهند گرفت، پس از آن دیگر برای عموم مردم هدف‌گذاری نشده بودند.

موسسه علمی آموزش و تعلیم دو سلینی

اگر «انحراف» بر پایان مریمیه در بلومینگتون حاکم بود، «انحراف» از همان ابتدا در یکی از عجیب‌ترین کاربردهای مستقل سنت‌گرایی، یعنی کاربردی که توسط پل دو سلینی، یک موریسی با تبار فرانسوی که در دهه ۱۹۶۰ به یک گورو کوچک - و برای برخی بدنام - تبدیل شد، وجود داشت. دو سلینی در اواخر دهه ۱۹۲۰ یا اوایل دهه ۱۹۳۰، احتمالاً در سال ۱۹۲۷ یا ۱۹۲۸ مانند بسیاری دیگر، در فرانسه یک سنت‌گرا شده بود و

ممکن است از گنون در قاهره بازدید کرده باشد. او در سال ۱۹۳۹ یا ۱۹۴۰ وارد طریقت علویه در مراکش شد، هرچند مشخص نیست دقیقاً چگونه؛[76] در آن زمان یک گروه کوچک شوئونی در مراکش وجود داشت، از جمله ژان-ویکتور هوکار، که او با آن در ارتباط بود. هوکار، یک موسیقی‌شناس که در سال ۱۹۳۸ یا ۱۹۳۹ به علویه شوئون پیوسته بود، در حدود سال ۱۹۴۵ علویه و اسلام را برای کاتولیسیسم اولیه خود رها کرد و تماس خود را با دو سلینی از دست داد. با این حال، هم هوکار و هم دو سلینی در مراکش باقی ماندند؛ اولی در لیسه طنجه تدریس می‌کرد در حالی که دومی یک تاجر بذر، همچنین در طنجه، شد.[77]

اگرچه هوکار شوئون و اسلام را ترک کرده بود، اما به سنت‌گرایی علاقه‌مند باقی ماند، علاقه‌ای که آن را به پسرش مانوئل منتقل کرد. در سال ۱۹۶۰ او به اصرار مانوئل و دخترش، عین شمس، که در آن زمان ۱۸ ساله بود، تماس خود را با دو سلینی از سر گرفت. خانواده هوکار از دو سلینی خواستند که آنها را در راه صوفیانه هدایت کند.

سپس یک شاخه سنت‌گرای جدید از علویه به وجود آمد که توسط دو سلینی رهبری می‌شد و از هوکار، فرزندانش و دیگر اعضای خانواده و چند نفر دیگر تشکیل شده بود. با این حال، این یک شاخه غیرمعمول بود. دو سلینی حتی از شوئون بعدی نیز فراتر رفت و بلافاصله پیروان خود را از نیاز به پیروی از هر جنبه‌ای از شریعت معاف کرد و یک جاویدان‌گرایی بیشتر هندو تا اسلامی را آموزش داد. او توضیح داد که راه او «یک راه فکری است، نه یک راه عرفانی». عمل اصلی آن «کار» (*le travaille*) بود، یک شکل ساده شده از ذکر که شامل تکرار شهادتین اسلامی بود.[78]

پس از حدود یک سال، دو سلینی و پیروانش طنجه را به مقصد اروپا ترک کردند و در سواحل مدیترانه در شاهزاده‌نشین موناکو مستقر شدند (و همسر شکاک دو سلینی را در طنجه رها کردند).[79] در آنجا ماهیت گروه تغییر کرد: به زودی به طور مشخصی ضدسنتی شد. در مه ۱۹۶۲ دو سلینی یک مرکز مطالعات فرهنگی تأسیس کرد که مجهز به یک روزنامه دوهفته‌نامه به نام (*Je suis*) بود. شماره‌های اولیه ?? ???? به زندگی هنری و ادبی (تا حدودی محدود) موناکو و همچنین به ماهیگیری و قایق‌رانی می‌پرداخت. با این حال، به زودی یک «صفحه جوانان» ظاهر شد. این به یک بخش گسترش یافت و جای ماهیگیری و قایق‌رانی را گرفت. تا پایان سال ۱۹۶۲، مسائل جوانان کل روزنامه را به خود اختصاص داده بود. در فوریه ۱۹۶۳ ?? ???? خود را «کاملاً توسط جوانان ویرایش و منتشر شده» اعلام کرد، حتی اگر دو سلینی، که در آن زمان ۵۹ ساله بود، به وضوح کنترل را در دست داشت. «ما، جوانان» از دلزدگی و بیگانگی (*ennui*) رنج می‌بردیم تا اینکه با دو سلینی ملاقات کردیم؛ او و Je suis همه چیز را تغییر دادند.[80]

منشأ کشف مسائل جوانان توسط دو سلینی ناشناخته است اما ممکن است به رابطه‌ای که او با دختر هوکار، عین شمس، که تا آن زمان ۱۹ یا ۲۰ ساله بود، آغاز کرده بود، مربوط باشد. این رابطه و خواسته‌های مالی که دو سلینی از پیروانش داشت - که بسیاری از آنها برای برآوردن سلیقه او برای شامپاین و خودروهای گران‌قیمت گرسنگی می‌کشیدند - منجر به نارضایتی در میان برخی از پیروانش و سپس به مشکلاتی با مقامات موناکو شد و در سال ۱۹۶۳ دو سلینی و گروهش از موناکو اخراج شدند. Je suis نیز به دلیل کمبود مشترک از هم پاشید.[81]

گروه دو سلینی بیشتر در امتداد سواحل مدیترانه حرکت کردند و خود را در ویلفرانش-سور-مر در خارج از نیس دوباره مستقر کردند و در آنجا یک موسسه علمی آموزش و تعلیم را در یک قایق بادبانی که دو سلینی به دست آورده بود، به نام (*Storm-Bird*)، راه‌اندازی کردند. دو سلینی به شیوه‌ای کمتر جاه‌طلبانه از هارتونگ، در شکاف بین دبیرستان و دانشگاه و در فرزندان نخبگان فرانسه تخصص داشت. او نه تنها برنامه درسی استاندارد بلکه چیز بیشتری را نیز ارائه می‌داد: تمرینات مراقبه و یک محیط بسیار ویژه. به نظر می‌رسد تمرینات

مراقبه، ذکر اصلاح شده‌ای بود که دو سلینی در دوره صوفیانه خود استفاده می‌کرد و به جای شهادتین، «کلمات قصار» خودش را تکرار می‌کرد.[82] این محیط، ضدقدرت‌گرایی نوعی دهه ۱۹۶۰ را با ارادت شدید به خود دو سلینی ترکیب می‌کرد.

یکی از فداکارترین پیروان بعدی دو سلینی، بئاتریس لومیر، دختر شورشی یک دیپلمات فرانسوی بود. لومیر در سال ۱۹۶۶ پس از اینکه دو سلینی موفق شد برادر بزرگترش را از یک فاجعه تحصیلی که از دبیرستانش اخراج شده بود به یک دانشجوی پزشکی قابل قبول تبدیل کند، توسط والدینش به موسسه دو سلینی فرستاده شد.[83] او بعدها اولین ملاقات خصوصی خود را با دو سلینی به یاد آورد: «برای اولین بار در زندگی‌ام، جلوی من کسی بود که به دنبال فریب من با کلمات زیبا نبود، تا مرا به یک شیوه تفکر سوق دهد... او کاری بیش از کمک به من برای رسیدن به عمق ایده‌هایم نکرد، به گونه‌ای که خودم بتوانم مشکلات را ببینم، که بتوانم تناقضات را آشکار کنم».[84] دو سلینی نوشت: «همه چیز بر این خطای اساسی استوار است: ما خود را چیزی غیر از آنچه واقعاً هستیم، می‌پنداریم».[85] بنابراین، دو سلینی به دانشجویان و پیروانش در فرآیند خودشناسی کمک می‌کرد - یا در مورد لومیر، کشف نوعی دهه ۱۹۶۰ مبنی بر اینکه همه چیز تقصیر والدین «بورژوا» اوست و کشف اینکه امید او به نجات در دو سلینی نهفته است.[86]

لومیر نه تنها به عنوان گورو بلکه به عنوان معشوق به دو سلینی ارادت داشت، موقعیتی که او با عین شمس در آن شریک بود. ارادت دیگران کمتر قابل توضیح است.

پدر عین شمس، هوکار، نویسنده یک زندگی‌نامه موفق از موتسارت بود. او نسخه اصلاح شده ۱۹۷۰ این کتاب را به دو سلینی تقدیم کرد، «حکیمی که آثارش حکمت بنیادی را، با ماهیت علمی، که او به روشنایی آورده است، به تمام جهان منتقل خواهد کرد» (امیدی که دو سلینی هرگز برآورده نکرد، زیرا هیچ یک از آثارش هرگز به چاپ نرسید). هوکار نوشت - که در آن زمان ۶۰ ساله و مدیر رسمی موسسه علمی آموزش و تعلیم بود - که دو سلینی به او کمک کرده است تا «ایده‌های نادرست» را با رها کردن او از «دیدگاه‌های فلسفی، متافیزیکی و حتی الهیاتی که من اسیر آنها بودم» شناسایی کند. او کتاب خود را در مورد موتسارت در سال ۱۹۶۴ اصلاح کرده بود تا سعی کند این «ایده‌های نادرست» را حذف کند و سپس برای چاپ ۱۹۷۰ یک بازنگری حتی دقیق‌تری انجام داد، زیرا «متوجه مسئولیتی شدم که برای کمک، از طریق نوشته‌هایم، به گسترش ایده‌هایی که تنها آسیب می‌رسانند و تنها می‌توانند آسیب برسانند، داشتم».[87]

علاوه بر کشاندن هوکار به انکارنامه‌های شگفت‌انگیز - نوشته‌های مورد بحث در نهایت یک اثر محبوب در مورد موسیقی موتسارت بودند - دو سلینی چنان ارادتی را برانگیخت که به نظر می‌رسد بیشتر پیروانش خوشحال بودند که برای حمایت از او با رژیم غذایی نودل ساده زندگی کنند، هرچند گرسنگی آنها به حدی بود که همسر یکی از پیروان به دزدی از مغازه متوسل شد.[88] در طول دوره صوفیانه، برخی از پیروان مبلمان خود را فروختند؛[89] در طول دوره موسسه علمی آموزش و تعلیم، لومیر والدینش را متقاعد کرد که یک خودرو به او بدهند و سپس بلافاصله آن را فروخت تا عواید آن را به دو سلینی بدهد.[90]

ارادت پیروان دو سلینی پیامدهای غم‌انگیزی داشت - ازدواج‌های شکسته و فرزندان رها شده. اینها را می‌توان بر اساس توسعه احتمالاً غیرعمدی تکنیک‌های معنوی استاندارد توسط دو سلینی توضیح داد. او به عنوان یک شیخ صوفی شروع کرد و از پیروان هر شیخ صوفی انتظار می‌رود که نهایت اعتماد را به راهنمای خود داشته باشند. جامعه اطراف شیخ، صوفی را از حواس‌پرتی‌های دنیای خارج منزوی می‌کند و ریاضت - از جمله روزه گرفتن - اراده را در برابر وسوسه تقویت می‌کند. در مورد دو سلینی، پیروانش به جایی رسیدند که بیش از هر چیز

از رها شدن توسط «رئیس» (patron، همانطور که او خود را می‌نامید) می‌ترسیدند و کوچکترین نشانه بی‌وفایی یا تردید یا به نشانه‌های وحشتناک نارضایتی دو سلینی یا به تهدید طرد شدن توسط دیگر پیروانش منجر می‌شد. جامعه اطراف دو سلینی آنقدر تنگ بود که افراد را کاملاً از زندگی عادی جدا می‌کرد و در نتیجه از درک اینکه رفتارشان به طور فزاینده‌ای عجیب و غریب است، باز می‌داشت. جامعه همچنین برای کمک به هر فرد شکاکی در طول هر دوره «ضعف» گرد هم می‌آمد. نیاز به مقابله با گرسنگی مداوم، دید را بیشتر محدود می‌کرد و هر چیزی را که ممکن بود پیرو را از خود دو سلینی منحرف کند، مستثنی می‌کرد. و سرانجام، به نظر می‌رسید ذکر اصلاح شده دو سلینی کار می‌کند، حتی برای کسانی که اعتماد خود را به او شخصاً از دست می‌دادند.[91] به نظر می‌رسد چیزی مشابه، به شکلی کمتر افراطی، در میان پیروان شوئون در اینورنس فارمز اتفاق افتاده باشد.

مورد دو سلینی همچنین از این جهت شبیه به مورد شوئون بود که او سرانجام موضوع رسوایی و دادرسی‌های قانونی مربوط به رفتار جنسی شد. والدین لومیر متوجه شدند که دخترشان از دانشگاه نیس ترک تحصیل کرده و با دو سلینی رابطه دارد. مادرش برای بردن او به خانه به فرانسه پرواز کرد. لومیر سپس تهدید به خودکشی کرد و مادرش او را به یک کلینیک روانپزشکی سپرد؛ سن قانونی در آن زمان در فرانسه ۲۱ سال بود، بنابراین لومیر هنوز صغیر بود. پدر لومیر همزمان از ارتباطات خود برای اخراج دو سلینی، که به دلیل محل تولدش یک شهروند بریتانیایی بود تا فرانسوی، از فرانسه استفاده کرد.[92]

در دهه ۱۹۵۰ این ممکن بود پایان داستان باشد، اما نه در سال ۱۹۷۰. دو سلینی برای آزادی لومیر به دادگاه نیس درخواست داد. مهمتر از آن، یک هفته‌نامه کمونیستی، (*Le Patriote*) (میهن‌پرست)، یادداشتی را منتشر کرد که لومیر ادعا می‌شد از کلینیکش به بیرون قاچاق کرده است، یادداشتی که مشهور شد: «کمک، کمک. آنها به من تزریق پشت تزریق می‌کنند. آنها به من درمانی می‌دهند که مرا دیوانه می‌کند. من آن را نمی‌خواهم. کمک». دانشجویان دانشگاه نیس یک کمیته حمایت از بئاتریس لومیر تشکیل دادند و یک طومار سازماندهی کردند. رئیس دانشکده علوم انسانی از امضای طومار خودداری کرد و در نتیجه دفترش توسط دانشجویان تخریب شد. کلینیک لومیر توسط «گروه کمونیست-آزادی‌خواه اسپارتاکوس-نیس» تحصن شد. در مجلس ملی، وزیر کشور فرانسه در مورد حکم اخراج علیه دو سلینی مورد سوال قرار گرفت، سوالی که توسط یک نماینده سوسیالیست، فرانسوا میتران (بعدها رئیس جمهور فرانسه) مطرح شد.[93]

سرانجام، دادگاه نیس قضاوت کرد که در حالی که روش‌های دو سلینی حداقل مشکوک بود، اما مسئله این نبود. اگر لومیر برای جلوگیری از خودکشی محبوس شده بود و اگر دیگر خطر خودکشی وجود نداشت، او باید آزاد شود. او بر این اساس آزاد شد و توسط مادرش به جمهوری دومینیکن، جایی که پدرش در آن زمان سفیر فرانسه بود، برده شد. چند ماه بعد لومیر با پرواز به همراه دو سلینی به فرانسه بازگشت و به سن قانونی رسیدن خود را جشن گرفت، بازگشتی که مطبوعات فرانسه آن را به عنوان پیروزی آزادی علیه ارتجاع خوشامد گفتند - خانواده لومیر نمایندگان خوبی از ارتجاع بودند، زیرا نه تنها پدرش سفیر بود بلکه عمویش یک سرهنگ بازنشسته چترباز بود.[94]

این رویدادها ارتباط چندانی با سنت‌گرایی ندارند. با این حال، آنها یک نمونه دراماتیک از چگونگی انحراف تأثیرات خارجی بر سنت‌گرایی را به مقاصد دیگر، که در اصل یک سرمایه‌گذاری سنت‌گرا بود، ارائه می‌دهند.

بخش چهارم

سنت‌گرایی و آینده

۱۱
اروپا پس از ۱۹۶۸

پس از مرگ شوئون و اولاً، هیچ کانون مرکزی برای سنت‌گرایی در غرب وجود نداشت. در عوض، بخش پایانی قرن بیستم شاهد رشد بسیاری از گروه‌ها و تأثیرات سنت‌گرای غیرمرتبط بود. سنت‌گرایی دیگر ملک شخصیت‌های منفرد نبود و به ویژه پس از دهه ۱۹۶۰، به تدریج با جریان اصلی معنویت غربی درآمیخت.

دهه ۱۹۶۰ به وضوح نقطه عطف فرهنگی و فکری اصلی قرن بیستم غرب بود، شاید حتی بیشتر از سال‌های ۱۹۱۴-۱۸. سنت‌گرایی پس از دهه ۱۹۶۰، مانند غرب پس از دهه ۱۹۶۰، با آنچه قبل از آن بود، متفاوت بود. درست همانطور که رنسانس، که سنت‌گرایان از آن به عنوان مرگ سنت باطنی غربی بیزارند، شاهد تولد جاویدان‌گرایی بود که در قلب خود سنت‌گرایی قرار دارد، و درست همانطور که سال‌های ۱۹۱۴-۱۸ همزمان با ناپدید شدن اروپای قدیم، سنت‌گرایی را به ارمغان آورد، انقلاب فرهنگی دهه ۱۹۶۰ نیز انرژی جدیدی به سنت‌گرایی بخشید و آغاز جنبش سنت‌گرای معاصر بود.

اواخر قرن بیستم شاهد رشد پدیدارشناسانه‌ای در اشتهای عمومی برای جایگزین‌های دینی و معنوی بود. این اشتها در ابتدا توسط شخصیت‌های کاملاً مشخص دهه ۱۹۶۰ مانند آلن واتس در آمریکا و مهم‌تر از همه، لویی پاولز در بخش زیادی از اروپا تغذیه می‌شد. ریمون آلیو، که در دهه ۱۹۷۰ ابتدا در رادیو و سپس در تلویزیون به یک گوینده محبوب تبدیل شد، در فرانسه کمتر مهم اما همچنان تأثیرگذار بود.[1]

ستاره پاولز در سال ۱۹۶۱ با انتشار کتاب (*Le matin des magiciens*) در پاریس شروع به طلوع کرد،[2] ترکیبی با موفقیت پدیدارشناسانه از باطن‌گرایی، ترویج علمی و داستان علمی-تخیلی. موفقیت این کتاب منجر به تأسیس یک مجله ماهانه به نام (*Planète*) (سیاره) در اواخر سال ۱۹۶۱ شد که در عرض چند ماه به تیراژ ۱۰۰,۰۰۰ نسخه دست یافت.[3] تا سال ۱۹۷۰ *Planète* ادعا می‌کرد که «مهم‌ترین مجله در اروپا بر اساس وزن مقالاتش، تعداد تصاویرش، تیراژ و نسخه‌های خارجی‌اش» است - تا آن زمان این مجله به زبان‌های ایتالیایی، آلمانی، اسپانیایی (در اسپانیا و آرژانتین) و پرتغالی (در برزیل) نیز منتشر می‌شد.[4] در سال ۱۹۷۰ Plane`te اصلی فرانسوی آنقدر سنگین شده بود که به سه بخش تقسیم شد: Plane`te-plus برای فرهنگ و معنویت، Plane`te action برای سیاست و Le nouveau plane`te برای هر چیز دیگری.

Plane`te-action با یک شماره ویژه در مورد رهبر کمونیست ویتنام، هو شی مین، آغاز شد و به دنبال آن یک شماره در مورد فیدل کاسترو منتشر شد. Plane`te-plus با یک شماره در مورد گورو هندو، راماکریشنا، آغاز شد و به دنبال آن یک شماره در مورد رنه گنون منتشر شد.[5]

پاولز خود یک سنت‌گرا نبود - اگر چیزی بود، پیرو گورجیف بود - اما علاقه او به سنت‌گرایی هم در Le matin des magicins و هم در انتخاب گنون به عنوان موضوع دومین شماره Plane`te-plus قابل مشاهده است. مانند هارتونگ و آلیو، پاولز یک کهنه‌سرباز مقاومت و یک ارتباط‌گر ماهر بود: قبل از راه‌اندازی Plane`te، او مجله مقاومت (*Combat*) و سپس مجله براق و مهم زنان Marie-France را ویرایش کرده بود و پس از فروپاشی امپراتوری Plane`te در اوایل دهه ۱۹۷۰ (مد تغییر کرده بود) به روزنامه ملی پیشرو Le Figaro رفت و از آنجا در سال ۱۹۷۸ Figaro Magazine را راه‌اندازی کرد.[6] اگرچه پاولز عمدتاً یک سنت‌گرا نبود، اما مسئول گسترش سنت‌گرایی ساده‌شده در سراسر اروپای لاتین بود. دوره موفقیت Plane`te با افزایش قابل توجهی در فروش آثار گنون همزمان بود.[7]

آلن واتس، یک کشیش سابق انگلیسی و بعدها گورو ذن آمریکایی، از سنت‌گرایی آگاه بود، اما سنت‌گرایی برای او اهمیت خاصی نداشت. مسئولیت او در معرفی یک آمریکایی جوان، یوجین رز (بعدها سرافیم رز)، به سنت‌گرایی کاملاً تصادفی بود. رز در سال ۱۹۵۳ در حین تحصیل در مقطع کارشناسی در کالج پومونا در جنوب کالیفرنیا، جایی که واتس در آن زمان تدریس می‌کرد، با واتس ملاقات کرده بود. او واتس را تا آکادمی مطالعات آسیایی آمریکا دنبال کرد و در آنجا برخی از کتاب‌های گنون را در کتابخانه یافت. پس از یک دوره غرق شدن در «ضد فرهنگ» اولیه سانفرانسیسکو، رز دریافت که گنون را به واتس ترجیح می‌دهد. به قول زندگی‌نامه‌نویس رز، «در حالی که گنون تلاش کرده بود ادیان شرقی را در چارچوب خودشان مطالعه کند، به نظر می‌رسید واتس [برای رز] در تلاش است تا آنها را برای غربی‌ها قابل هضم کند. "بودیسمی" که او به عنوان درمانی برای بیماری معنوی غرب ترویج می‌کرد، بنابراین یک بیان غیراصیل و ترکیبی از آن سنت بود که برای برآوردن ذهنیت مدرن خودپرستی ساده‌سازی شده بود».[8] به عبارت دیگر، گنون رز را متقاعد کرد که گروه غیررسمی واتس، که او به آن تعلق داشت، «پاد-تشرفی» بود.

رز در ابتدا مسیر آشنا را دنبال کرد. او Unite´ transcendante شوئون را خواند و دیدگاه آن را پذیرفت. سپس به دنبال یک استاد ارتدوکس در یک سنت باطنی گشت. با این حال، به جای برخورد با مریمیه، او یک محقق تائوئیست چینی را که در آن زمان در آکادمی واتس تدریس می‌کرد، انتخاب کرد و «تصمیم گرفت برای سنت معنوی چین همان کاری را انجام دهد که [گنون] برای هندو انجام داده بود». با این حال، این قصد به زودی رها شد. شوئون رز را به مسیحیت ارتدوکس علاقه‌مند کرده بود و پس از اینکه یک دوست رز را به چند مراسم کلیسای ارتدوکس روسی برد، یک شب در خیابانی در سانفرانسیسکو او یقین بسیار قوی به الوهیت مسیح را تجربه کرد. در سال ۱۹۶۲ او به کلیسای ارتدوکس روسی پذیرفته شد.[9]

رز به عنوان یک مسیحی ارتدوکس و پس از سال ۱۹۶۵ به عنوان یک قاری منصوب، به این نتیجه رسید که «هر سنتی بدون شک حقیقتی را در خود دارد، اما به درجات مختلف... "برابری" و "وحدت متعالی" ادیان، مفهومی از ذهنیت "ساده‌انگارانه" مدرنیستی است». سنت‌گرایی پاسخ کامل نبود: «با تمام "حکمت" کوماراسوامی، گنون و حکیمان کمتر امروزی، به نظر می‌رسد به یک فروپاشی حتی بزرگ‌تر نزدیک هستیم... مسیح از ما نمی‌خواهد که "بفهمیم"، بلکه رنج ببریم، بمیریم و در او به زندگی برخیزیم».[10] با این حال، رز سنت‌گرایی را کاملاً رد نکرد. این بخشی از فلسفه شخصی او در دهه ۱۹۷۰ باقی ماند، زمانی که او به یک سنت‌گرا که به او

نامه نوشته بود، پاسخ داد: «من فقط دعا می‌کنم که آنچه را که از او [گنون] خوب است، بگیری و اجازه ندهی محدودیت‌هایش تو را به زنجیر بکشد».[11]

آنچه رز برای خود از سنت‌گرایی نگه داشت، ارادت به عمل باطنی «سنتی» و همچنین مخالفت قاطع با دنیای مدرن و «پاد-تشرف» بود، موضوع یکی از دو کتاب او، Orthodoxy and the Religion of the Future (۱۹۷۶). این کتاب از برخی جهات بازنگری Erreur spirite گنون بود و به جنبش‌های دینی جدید آن زمان حمله می‌کرد: سوامی ویوکاناندا، مدیتیشن متعالی، هاره کریشنا، یوگای تانتریک و حتی جنبش‌های مختلف یوفو.[12] کتاب دیگر رز، The Soul after Death (۱۹۸۰)، بسیار کمتر سنت‌گرا بود.[13]

ارادت رز به عمل باطنی سنتی در یک صومعه، یعنی هرمیتاژ سنت هرمان، که در سال ۱۹۶۷ در کوه‌های دورافتاده پلاتینا، کالیفرنیا تأسیس شد، به ثمر نشست. راهبان در سنت هرمان طبق سنتی‌ترین قانونی که رز می‌توانست پیدا کند، زندگی می‌کردند، قانونی که او خود بر اساس اصول یک قدیس قرن هجدهم، یعنی پایسیوس ولیچکوفسکی مبارک، نوشته بود. سنت هرمان در اواخر دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ شکوفا شد و «کلیساهای مبلغان» را در کالیفرنیا، اورگان، واشنگتن و آیداهو تأسیس کرد و متون کلاسیک ارتدوکس را به زبان روسی برای توزیع در آنچه در آن زمان هنوز اتحاد جماهیر شوروی بود، بازچاپ کرد. اینها و ترجمه‌های بعدی دو کتاب خود رز، در محافل ارتدوکس «محافظه‌کار» در روسیه بسیار محبوب شدند.[14]

رز، که پس از مرگش در سال ۱۹۸۲ توسط بسیاری به عنوان یک قدیس در نظر گرفته شد (هیچ رویه رسمی تقدیس در ارتدوکسی وجود ندارد)، نمونه کلاسیک از چگونگی تبدیل شدن سنت‌گرایی برای بسیاری به یک «پله» است - نه یک مقصد در خود به شیوه‌ای که برای سنت‌گرایان قبلی بود، بلکه یک برخورد تعیین‌کننده در طول یک جستجوی معنوی که در نهایت به مقصد دیگری منجر شد. رز در روی آوردن به ارتدوکسی روسی پس از قرار گرفتن در معرض سنت‌گرایی تنها نبود. در سال ۱۹۷۶ یک سوئیسی جوان، ژان-فرانسوا مایر، پس از یک جستجوی معنوی که او را از اپوس دئی به کویکرها کشانده بود، دوباره به کلیسای ارتدوکس روسی تعمید داده شد. سنت‌گرایی، آنطور که در Plane`te و سپس در Crise du monde moderne گنون با آن روبرو شد، پله بود.[15]

در بیشتر موارد، تأثیر سنت‌گرایی بر کسانی که متعاقباً به یک گروه سنت‌گرای قابل شناسایی نپیوستند، نامرئی است. مایر یک استثنا است زیرا او بعدها به یک محقق تحسین شده در زمینه جنبش‌های دینی جدید تبدیل شد (زمینه‌ای که ممکن است بتوان علاقه سنت‌گرایانه‌ای را به «پاد-تشرف» در آن تشخیص داد) و یک زندگی‌نامه سرگرم‌کننده به نام Confessions d'un chasseur de sectes [Confessions of a Sect Hunter] منتشر کرد. غیرممکن است که تأثیر سنت‌گرایی را بر همه افراد دیگری از این دست کمی‌سازی کنیم، هرچند یک روزنامه‌نگار که در حال تحقیق در مورد گرویدن مردان و زنان فرانسوی مسیحی‌زاده به اسلام بود، گزارش داد که نام گنون در یک مقطع در طول بیشتر مصاحبه‌هایش مطرح می‌شد.[16] رهبر یک سازمان بزرگ اسلامی در ایتالیا (که خود یک سنت‌گرا نبود) در مورد گرویدن‌ها در آن کشور به نتیجه مشابهی رسید: گنون پس از ازدواج با یک مسلمان، دومین محرک برای گرویدن به اسلام بود.[17]

با این حال، برخی به نومسلمانانی که پیشینه سنت‌گرا دارند، مشکوک هستند. پس از مشکلاتی مربوط به یک ایتالیایی که از اسلام به ارتدوکسی روسی و سپس به بودیسم روی آورد، راهب اعظم صومعه کوچک ارتدوکس روسی سنت سرافین ساروف در توسکانی تا آنجا پیش رفت که لعنتی را علیه «آموزه بی‌دینانه رنه گنون و پیروانش» مبنی بر اینکه مسیحیت «تنها یکی از چندین راهی است که به رستگاری منجر می‌شود» صادر کرد.[18]
البته دیگران، تحت تأثیر سنت‌گرایی قرار نگرفته‌اند. به عنوان مثال، از Foucault's Pendulum اومبرتو اکو

مشخص است که او با سنت‌گرایی بسیار آشناست، اما به نظر نمی‌رسد که این تأثیری بر نوشته‌ها یا زندگی او داشته باشد.[19]

گروه‌های سنت‌گرای بعدی

لیست گروه‌های اواخر قرن بیستم که به نوعی سنت‌گرایی را در خود جای داده‌اند، می‌تواند ادامه یابد. بیشتر آنها در فرانسه و ایتالیا، دو کشوری که سنت‌گرایی برای اولین بار در آنها تأسیس شد، و در اسپانیا، جایی که سنت‌گرایی با اشتیاق آن کشور برای رسیدن به بقیه غرب پس از مرگ ژنرال فرانسیسکو فرانکو در سال ۱۹۷۵ به طور فزاینده‌ای محبوب شد، واقع شده‌اند. در همه این مناطق و در بخش‌هایی از آمریکای لاتین، سنت‌گرایی مراکز مطالعاتی، مجلات و فرقه‌های ماسونی را به وجود آورد. فیلسوفان آماتور شروع به ملاقات برای بحث در مورد سنت‌گرایی در زادگاه گنون، بلوآ، کردند. یک آرژانتینی در بارسلون یک «دانشگاه از راه دور» موفق راه‌اندازی کرد که سنت‌گرایی جایگاه مهمی در برنامه درسی آن داشت. گروه‌های کوچک و عجیب و غریب فرانسوی سنت‌گرایی را به سلطنت‌طلبی و حتی همجنس‌گرایی اعمال کردند.[20]

یک گروه نمونه در بخش بعدی بررسی می‌شود و به دنبال آن گزیده‌ای از جالب‌ترین بیان‌های اخیر سنت‌گرایی آورده می‌شود.

مرکز دیدارهای معنوی و مراقبه هارتونگ

نمونه‌ای از سنت‌گرایی متاخر، پروژه پس از ۱۹۶۸ هانری هارتونگ است، یک (*Centre de rencontres spirituelles et de méditation*) که در سال ۱۹۷۷ در فلوریه، سوئیس تأسیس شد. اگرچه این مرکز با معیارهای پروژه‌های قبلی هارتونگ فروتن بود، اما محل مخصوص به خود را داشت و تا دهه ۱۹۸۰، ۶۰ عضو رسمی داشت که همگی در اداره آن شرکت می‌کردند (هارتونگ یک چپ‌گرا باقی ماند). این مرکز خلوت‌ها و سخنرانی‌هایی را برگزار می‌کرد که معمولاً توسط چند صد نفر از غیرعضوان، سوئیسی و فرانسوی - فلوریه نزدیک مرز فرانسه است و با قطار از پاریس به راحتی قابل دسترسی است - شرکت می‌شد. خبرنامه مرکز، Diagonale ، در یک مقطع تیراژ ۵۰۰ نسخه داشت.[21]

مانند ISTH (که در فصل قبل مورد بحث قرار گرفت)، این مرکز به طور خاص سنت‌گرا نبود - اکثریت اعضای آن احتمالاً هرگز حتی گنون را نخوانده بودند، هرچند بیشتر آنها نیاز به یک عمل ظاهری برای همراهی با یک مسیر باطنی را، که یک موضع مشخصاً سنت‌گرا است، پذیرفته بودند.[22] هارتونگ گهگاه آن را به عنوان آموزش مداوم آنطور که باید باشد، یعنی با شروع از آنچه واقعاً اهمیت دارد، توصیف می‌کرد.[23] عمل آن اساساً عمل یک صومعه ذن بود که عمدتاً نه توسط هانری هارتونگ بلکه توسط همسر دوم او، سیلویا، یک تمرین‌کننده زا-ذن و معلم تای چی که مدتی را در صومعه‌های ذن در ژاپن گذرانده بود، سازماندهی می‌شد. سیلویا هارتونگ از یکی دیگر از خانواده‌های بزرگ پروتستان فرانسه آمده بود - پدرش رئیس بانک فرانسه (رئیس بانک مرکزی فرانسه) و وزیر دارایی در دوران ریاست جمهوری دوگل بود. او هرگز به اسلام یا حتی به طور خاص به سنت‌گرایی جذب نشده بود، اما با ازدواج با هانری هارتونگ رضایت داد که یک عمل دینی «سنتی» را به جای پروتستانیسم اتخاذ کند. او کاتولیسیسم را انتخاب کرد اما سپس متوجه شد که به عنوان یک کاتولیک نمی‌تواند با یک مرد مطلقه ازدواج کند و بنابراین در سال ۱۹۶۶ به جای آن به تکنیک‌های مراقبه‌ای که توسط کارلفرید گراف دورکهایم، پیرو سی. جی. یونگ که در حین یک مأموریت آلمانی در ژاپن در

سال ۱۹۳۷ ذن و مایستر اکهارت را کشف کرده بود، آموزش داده می‌شد، روی آورد.[24] از دورکهایم، سیلویا هارتونگ به سمت زا-ذن حرکت کرد.

سنت‌گرایی در سخنرانی‌های دوره‌ای هانری هارتونگ در مرکز خودش و همسرش آشکار بود. جاویدان‌گرایی نیز در انتخاب هارتونگ از سخنرانان مهمان ثابت آشکار بود. اینها شامل عده بن‌تونس از علویه الجزایری، که تا آن زمان پیروان خود را در سوئیس داشت، و یک کشیش کاتولیک بودند، اما مهمترین آنها یک □□□□ (راهب اعظم) ذن بود. سخنران دوره‌ای دیگر دورکهایم بود و دوستی نزدیکی بین خانواده دورکهایم و هارتونگ شکل گرفت. به دلیل سن بالای دورکهایم، او به ندرت به فلوریه سفر می‌کرد، اما خانواده هارتونگ اعضای مرکز را به طور منظم برای بازدید از مرکز خود دورکهایم در آلمان می‌بردند.

هانری هارتونگ در سال ۱۹۸۸ به طور ناگهانی درگذشت. دو سال بعد سیلویا هارتونگ به دلایل شخصی تصمیم گرفت از مرکز کناره‌گیری کند که در نتیجه در سال ۱۹۹۲ فعالیت خود را متوقف کرد و این بخش از تاریخ سنت‌گرایی را به پایان رساند. مانند رز، هارتونگ را نمی‌توان به شیوه‌ای که شوئون و والسان را می‌توان، یک سنت‌گرا توصیف کرد. سنت‌گرایی تنها یک عنصر در آموزش عمومی او بود و برای پیروانش پله‌ای بود که احتمالاً حتی از آن آگاه نبودند.

کوچک زیباست

نمونه دیگری از عبور جزئی سنت‌گرایی به فرهنگ عمومی غرب، یکی از موفق‌ترین کتاب‌های دهه ۱۹۷۰، (۱۹۷۳) Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered، اثر ای. اف. شوماخر بود. Small Is Beautiful چندین میلیون نسخه فروخت - تا حدی در نتیجه عنوان الهام‌بخش آن، که پیشنهاد ناشر شوماخر بود (شوماخر می‌خواست آن را The Homecomers بنامد).[25] تا آنجا که مشخص است، شوماخر در جلسه بیلدربرگ که هارتونگ در آن از خطرات ایجاد فلاکت صحبت کرد، شرکت نکرد، اما او دیدگاه‌های هارتونگ را تکرار کرد. شوماخر، یک اقتصاددان بریتانیایی با اصالت آلمانی، به اقتصاد معاصر به دلیل وسواس آن به اندازه و نادیده گرفتن اهداف غیرمادی حمله کرد که به این معنا بود که «تمایزات کیفی بی‌شماری سرکوب می‌شوند... [و] بنابراین سلطنت کمیت بزرگ‌ترین پیروزی خود را جشن می‌گیرد».[26] در (*Le Règne de la Quantité*) (۱۹۴۵)، گنون استدلال کرد که یکی از ویژگی‌های اصلی کالی یوگا، جایگزینی کیفیت با کمیت است.

شوماخر، مانند هارتونگ، فلاکت تولید شده توسط واژگونگی را شناسایی می‌کند: «اگر رذایل انسانی مانند طمع و حسادت به طور سیستماتیک پرورش داده شوند،... اگر جوامع کامل به این رذایل آلوده شوند،... مردم واقعی... خود را تحت فشار سرخوردگی، بیگانگی، ناامنی و غیره روزافزون می‌یابند».[27] اساس مناسب برای اقتصاد، شوماخر به طور ضمنی می‌گفت، معنوی بود - چیزی که او آن را «اقتصاد بودایی» می‌نامید و تشخیص می‌داد که «آموزه‌های مسیحیت، اسلام یا یهودیت می‌توانست به همان خوبی آموزه‌های هر یک از دیگر سنت‌های بزرگ شرقی استفاده شود». «اقتصاد بودایی باید بسیار متفاوت از اقتصاد مادی‌گرایی مدرن باشد، زیرا بودایی جوهر تمدن را نه در تکثیر خواسته‌ها بلکه در تزکیه شخصیت انسان می‌بیند».[28]

شوماخر یک خواننده قدردان آثار سنت‌گرا بود اما خود یک سنت‌گرا نبود؛ او کمتر شاگرد گنون بود تا گورجیف (مانند پاولز)، و یک مسیر معنوی را در بودیسم دنبال می‌کرد و سرانجام به کاتولیسیسم گروید.[29] همانطور که برای رز بود، سنت‌گرایی یک عنصر در فلسفه شخصی شوماخر بود تا یک پاسخ نهایی - اما یک عنصر مهم بود. علاوه بر اینکه گهگاه در Small Is Beautiful قابل مشاهده بود، سنت‌گرایی همچنین یکی از منابع اصلی ضدمدرنیسم شوماخر بود. این ضدمدرنیسم در بخش زیادی از Small Is Beautiful به طور

ضمنی وجود دارد و در یک گزارش غیرمعمول با بودجه سازمان ملل در مورد اقتصاد برمه که شوماخر در سال ۱۹۵۵ تولید کرد و در آن به دولت برمه توصیه کرد که تمام برنامه‌های توسعه اقتصادی را رها کند و به جای آن بر بودیسم تمرکز کند، صریح است.[30] او در جای دیگری نوشت: «علم‌گرایی مادی‌گرایانه مدرن... حتی آخرین بقایای حکمت باستان را، حداقل در دنیای غرب، از بین برده است».[31]

با این حال، ضدمدرنیسم سنت‌گرا چیزی نبود که Small Is Beautiful را به یک موفقیت تبدیل کند، و نه حتی معنویت گورجیفی. آنچه بیشتر مورد قدردانی قرار گرفت، عناصر کتاب بود که برای حفاظت از منابع طبیعی استدلال می‌کردند - استدلال‌هایی که به راه‌اندازی جنبش سبز که مشخصه بخش زیادی از اواخر قرن بیستم غرب بود، کمک کرد. شوماخر نوشت: «از قبل، شواهد بسیار زیادی وجود دارد که سیستم بزرگ خود-تعادلی طبیعت به طور فزاینده‌ای نامتعادل می‌شود». «رشد بی‌نهایت در یک محیط محدود یک غیرممکن آشکار است». «کالاهای تجدیدناپذیر باید تنها در صورتی استفاده شوند که ضروری باشند، و سپس تنها با بیشترین دقت و مراقبت دقیق برای حفاظت».[32] این دیدگاه‌ها نه از سنت‌گرایی، بلکه از آنتروپوسوفی، نسخه رودولف اشتاینر از تئوسوفی، نشأت می‌گیرند. این الهام‌بخش انجمن خاک، یک گروه بریتانیایی بود که شوماخر در سال ۱۹۴۹ به آن پیوست و یکی از اولین نهادهایی بود که برای آنچه بعدها رویکرد زیست‌محیطی به کشاورزی نامیده می‌شد، فشار می‌آورد.[33] دیدگاه‌های شوماخر همچنین از سیاست‌های صنعتی بریتانیا نشأت می‌گیرد: او بخش آخر عمر خود را به عنوان مشاور اقتصادی برای هیئت ملی زغال‌سنگ بریتانیا، شرکت هلدینگ دولتی برای صنعت زغال‌سنگ بریتانیا، کار کرد و در دهه ۱۹۶۰ وظیفه جمع‌آوری استدلال‌ها علیه تعطیلی پیشنهادی دولت بریتانیا از معادن زغال‌سنگ زیان‌ده را به عهده داشت. استدلال اصلی او این بود که تا دهه ۱۹۸۰ ذخایر نفت شروع به تمام شدن می‌کنند و استخراج زغال‌سنگ سپس به اهمیت قبلی خود باز خواهد گشت.[34]

مشخص نیست که آیا خود شوماخر متوجه شده بود که کتابش عمدتاً برای استدلال‌هایش برای اکولوژی خوانده می‌شود و ضدمدرنیسم و درخواستش برای یک پایه معنوی برای اقتصاد و زندگی به طور کلی نادیده گرفته می‌شود. شهرتی که با محبوبیت روزافزون کتابش همراه بود، ممکن است او را از این کشف مصون داشته باشد، زیرا او در اواخر سال ۱۹۷۳ یک سری سخنرانی جهانی را آغاز کرد که استرس‌های آن منجر به مرگ غیرمنتظره او در سال ۱۹۷۷ در حین سفر بین سخنرانی‌ها شد.[35]

شاعر و شاهزاده

یکی از موفق‌ترین تلاش‌های اروپایی برای معرفی سنت‌گرایی به عموم مردم، توسط شاعر و منتقد ادبی انگلیسی، کاتلین رین، حمایت می‌شد. در حالی که رین در اواخر دهه ۱۹۲۰ دانشجوی کارشناسی در کمبریج بود، علاقه‌ای به ویلیام بلیک او را به منابع بلیک کشاند که متوجه شد شامل جاویدان‌گرایان اصلی رنسانس، از جمله مارسیلیو فیچینو، می‌شود.[36] او همچنین منابع مشابهی را پشت سر دوست کوماراسوامی، ویلیام باتلر ییتس، شناسایی کرد که معتقد بود «نه "علی‌رغم" مطالعاتش در زمینه‌های باطنی، بلکه به دلیل دانش و یادگیری بزرگش در این زمینه‌های دانش محروم شده، یک شاعر بزرگ است».[37] این نتایج با بی‌میلی توسط دانشگاهیان بریتانیایی پذیرفته شد و رین ممکن بود به عنوان یک فرد عجیب و غریب نادیده گرفته شود اگر به خاطر جایگاهی نبود که شعر خودش به او داده بود، اولین مجموعه آن - Stone and Flower -در سال ۱۹۴۳ با تصاویری از باربارا هپوورث منتشر شد. هجده جلد دیگر در طول بقیه قرن منتشر شد و در سال ۱۹۹۳ او مدال طلای معتبر ملکه برای شعر را دریافت کرد.[38]

تحقیقات آکادمیک رین با یک جستجوی معنوی همراه بود که او را از طریق جادوی آیینی (گروهی که او تنها به عنوان از نسل سپیده‌دم طلایی کراولی، که ییتس به آن تعلق داشت، شناسایی می‌کند) و سرانجام به هندوئیسم کشاند.[39] به نظر می‌رسد سنت‌گرایی نقش عمده‌ای در جستجوی او نداشته باشد: رین فیچینوی اصلی را به گنون بعدی ترجیح می‌داد. با این حال، او آثار گنون و دیگر سنت‌گرایان را با علاقه می‌خواند، به ویژه کوماراسوامی و [40]. Le re`gne de la quantite ترکیب فیچینو، هندوئیسم و تشرف او را به همان نتایجی رساند که گنون را رسانده بود: اینکه عصر او آخرین عصر، یعنی کالی یوگا است.[41] او همچنین در مورد شرق و غرب به همان نتیجه گنون رسید. او به یک مخاطب هندی گفت: «شرق فقیر از نظر مادی فاقد چیزی است که ما در غرب می‌توانیم فراهم کنیم؛ در حالی که تمدن مادی‌گرایانه و از نظر معنوی بی‌بضاعت ما به شرق نگاه می‌کند». «این در خیابان‌های لندن مرفه - یا نیویورک یا دالاس - نیست که چهره‌های زیبایی درخشان و شادی زندگی دیده می‌شود. ثروتمندان... ناامیدی آرام خود را نزد روانپزشکان می‌برند». رین تأکید کرد که در اینجا او به هند به عنوان «یک حالت ذهنی» اشاره می‌کند، نه «هند سیاسی، اقتصادی و صنعتی». در مورد اقتصاد او از شوماخر پژواک می‌گرفت و فناوری را در «خدمت انگیزه سود، ایجاد خواسته‌هایی که وجود ندارند، برای فروش محصولات ماشین‌هایی که به وجود آورده است» محکوم می‌کرد. در حالی که هر تمدن مبتنی بر معنویت بالاترین ارزش را نه بر تکثیر خواسته‌ها بلکه بر کاهش تمایل به دارایی‌های مادی قرار داده است».[42]

در سال ۱۹۸۰، رین و سه سنت‌گرای ظاهراً شوئونی (کیت کریچلو، فیلیپ شرارد و برایان کیبل) با هم (*Temenos: A Review of the Arts of the Imagination*) را تأسیس کردند. رین بعداً توضیح داد: «ما از کلمه "مقدس" استفاده نکردیم، زیرا اگر این کار را می‌کردیم هیچ کس ما را جدی نمی‌گرفت»،[43] اما سرنخ در عنوان وجود داشت: *Temenos* در یونان کلاسیک به مرکز مقدس، معمولاً یک مکان عبادت، اشاره داشت. *Temenos* از همان ابتدا یک مجله تا حدودی سنت‌گرا بود، اما هرگز منحصراً چنین نبود.

Temenos توجه سر لورنس ون در پست، یک دوست و پیرو یونگ از آفریقای جنوبی و یک محیط‌زیست‌گرای اولیه را به خود جلب کرد. ون در پست برای سال‌های متمادی دوست نزدیک شاهزاده چارلز، وارث تاج و تخت بریتانیا، بود و به عنوان مربی معنوی شاهزاده چارلز دیده شده است. در سال ۱۹۹۲ ون در پست *Temenos* را به شاهزاده نشان داد که آنقدر دوست داشت که خواستار ملاقات با رین شد. شاهزاده چارلز سپس او را تشویق کرد تا آکادمی تمنوس را تأسیس کند که آن را در بنیاد شاهزاده، نهادی که به عنوان چتری برای پروژه‌های فرهنگی او عمل می‌کند، جای داد.[44]

شاهزاده چارلز بیشتر یک ضدمدرنیست است تا یک سنت‌گرا، هرچند آشکارا آثار بورکهارت را با تأیید می‌خواند[45] و تأثیرات سنت‌گرا به طور فزاینده‌ای در برخی از سخنرانی‌های او قابل مشاهده است. به عنوان مثال، در سال ۲۰۰۰، در سمت خود به عنوان کمیسر عالی لرد کلیسای اسکاتلند، شاهزاده چارلز به مجمع عمومی آن کلیسا به شرح زیر سخنرانی کرد:

> ما به طور فزاینده‌ای خود را در یک عصر سکولار می‌یابیم که در خطر نادیده گرفتن یا فراموش کردن تمام دانش امر مقدس و معنوی و آن اصول نظم و هماهنگی است که در قلب جهان قرار دارند... من بیشترین احترام را برای کارکردهای ذهن عقلانی دارم... اما خطر ذاتی... این است که ما در خطر نامتعادل کردن زندگی خود هستیم... سنت و حکمت جاودانه‌ای که زیربنای بخش زیادی از درک عمیق‌تر ما از جهان‌های مرئی و نامرئی است، در نتیجه بی‌ارزش یا نادیده گرفته شده است.[46]

سنت‌گرایی ممکن است همچنین پشت رویکردی به اسلام باشد که به طور قابل توجهی همدلانه‌تر از آنچه در زندگی عمومی بریتانیا معمول است، باشد. در سخنرانی‌ای در سال ۱۹۹۳ در افتتاحیه مرکز مطالعات اسلامی آکسفورد، که شاهزاده چارلز حامی آن است، او با قدرت علیه سوءتفاهم‌ها و ترس‌های غربی از اسلام صحبت کرد و بر «دیدگاه توحیدی مشترک» اسلام و مسیحیت تأکید کرد و از نیاز به «یک بعد متافیزیکی و همچنین مادی در زندگی ما» صحبت کرد.[47] واکنش به این سخنرانی یادآور مشکلاتی است که سنت‌گرایی نرم در جاهای دیگر با آن روبرو شده است: روزنامه پرتیراژ Evening Standard این سخنرانی را تحت عنوان «چارلز دروغ‌های صدام حسین را منفجر می‌کند» گزارش داد،[48] و بر یک ارجاع موضعی گذرا تمرکز کرد و جوهر سخنرانی شاهزاده چارلز را تقریباً به طور کامل نادیده گرفت. البته همه روزنامه‌های بریتانیایی این خط را دنبال نکردند، اما در نهایت سخنرانی شاهزاده چارلز احتمالاً بیشتر برای تصویر خودش در جهان اسلام مفید بود تا برای تصویر اسلام در بریتانیا.

مهمترین سازمان در بنیاد شاهزاده که آکادمی تمنوس را در خود جای داده است، موسسه معماری شاهزاده ولز (تأسیس شده در ۱۹۹۲) است که مانند خود شاهزاده، بیشتر ضدمدرنیست است تا سنت‌گرا. با این حال، دیگر سازمان آموزشی، کاملاً سنت‌گرا است. این برنامه هنرهای تجسمی اسلامی و سنتی (VITA) است که در سال ۱۹۸۴ توسط کیت کریچلو تأسیس شد و در سال ۱۹۹۳ به بنیاد شاهزاده پیوست.[49] VITA دوره‌های کارشناسی ارشد، M.Phil. و دکتری را ارائه می‌داد و سالانه حدود بیست دانشجو را جذب می‌کرد. این دوره‌ها عمدتاً عملی هستند و به دانشجویان یاد می‌دهند که آثار چشمگیری تولید کنند - مینیاتورهایی با الگوهای مغولی، کاشی‌هایی با الگوهای عثمانی و خوشنویسی و موزاییک‌های هندسی با الهام از اسلام. تا آنجا که یک عنصر نظری وجود دارد، صرفاً سنت‌گرا است - آثار گنون، شوئون، کوماراسوامی و دیگر نویسندگان مشابه. «مدرسان» مهمان شامل نصر و لینگز هستند. واکنش دانشجویان VITA به مؤلفه سنت‌گرای دوره‌شان متفاوت است: برخی احساس می‌کنند که فریب خورده‌اند (این چیزی نیست که برای آن ثبت نام کرده‌اند)، برخی رویکرد سنت‌گرا به هنرها را به درجات کم و بیشی می‌پذیرند و برخی به اندازه‌ای علاقه‌مند می‌شوند که فراتر بروند و گهگاه به مریمیه، که به خوبی در میان هیئت علمی VITA نمایندگی می‌شود، می‌پیوندند.[50]

با این حال، مهم‌تر از VITA، آکادمی تمنوس با نقش گسترده‌ترش است. سنت‌گرایان در میان پرتکرارترین سخنرانان آکادمی تمنوس بوده‌اند، اما بیشتر سخنرانان سنت‌گرا نبوده‌اند. سخنرانی‌ها تقریباً به نسبت مساوی به هنرها (عمدتاً شعر) و اسلام (عمدتاً تصوف) و سپس به باطن‌گرایی غربی (عمدتاً جاویدان‌گرایی) و ادیان مختلف دیگر پرداخته‌اند.[51] سید حسین نصر، که عضو آکادمی تمنوس است، بین سال‌های ۱۹۹۲ و ۲۰۰۰ سه بار در آنجا سخنرانی کرد.[52]

نصر و حمایت سلطنتی تنها ارتباط بین آکادمی تمنوس و آکادمی شاهنشاهی فلسفه ایران نیستند. مانند سلف ایرانی خود، تمنوس یک تلاش موفق برای معرفی سنت‌گرایی به جریان اصلی فکری است تا آنچه را که رین «دانش محروم شده» می‌نامد، شامل شود. کمتر لابی‌گری بهتر از شاهزاده چارلز برای یک آرمان نادیده گرفته شده می‌توانست وجود داشته باشد. لرد یانگ (یک تاجر برجسته بریتانیایی و دوست شاهزاده چارلز)، در مورد کار خود برای یک موضوع مد روزتر - محیط زیست - در مورد کنفرانسی در کارولینای شمالی با حضور ۱۰۰ تاجر برجسته اظهار داشت: «احتمالاً آنها فقط می‌خواستند با او عکس بگیرند، اما نتایج خوب بود... افرادی که به مهمانی‌های شام خصوصی در خانه لندن او یا های‌گروو (اقامتگاه ییلاقی او) می‌روند، شب را با داوطلب شدن برای انواع کارهایی که هرگز قصد انجام آنها را نداشتند، به پایان می‌رسانند... او اثبات زنده این است که چیزی به نام ناهار رایگان وجود ندارد».[53]

با این حال، محدودیت‌هایی برای کاری که حتی شاهزاده چارلز می‌تواند برای سنت‌گرایی در غرب معاصر انجام دهد، وجود دارد. بخش زیادی از مطبوعات عامه‌پسند بریتانیا به طور معمول با دیدگاه‌ها و فعالیت‌های او با ترکیبی از خصومت و تمسخر برخورد می‌کنند و حتی یک مقاله بسیار همدلانه در مورد او ممکن است اینگونه به پایان برسد: «البته، برخی از رعایای او متقاعد شده‌اند که نظریه‌های شاهزاده چارلز عجیب و غریب، اگر نه دیوانه‌وار است. جنبه معنوی و فلسفی جهاد او [علیه مادی‌گرایی] در برخی از بخش‌های قلمرو یا شرم‌آور یا نیم‌پخته تلقی می‌شود».[54]

آریستازیا

آریستازیا نام پس از دهه ۱۹۸۰ گروهی است که در شکلی کمی متفاوت، قبلاً به عنوان رمانتیک‌ها و المپی‌ها شناخته می‌شد. این گروه در اواخر دهه ۱۹۶۰ در شهر دانشگاهی آکسفورد در انگلستان توسط یک زن دانشگاهی که از نام «هستر سنت‌کلر» استفاده می‌کرد، آغاز شد. سنت‌کلر در دهه ۱۹۲۰ به دنیا آمد؛ جزئیات دیگر حرفه او ناشناخته است. او که یک سنت‌گرا بود، در اواخر دهه ۱۹۶۰ شروع به جمع‌آوری گروهی از زنان جوان‌تر، عمدتاً دانشجویان آکسفورد، کرد که از «فروپاشی فرهنگی» آن دهه ناامید شده بودند.[55] آنها گنون را یک مرحله فراتر بردند: بدتر از مدرنیته، «جامعه واژگون»، یعنی دوره پست‌مدرن و معاصر بود که توسط فروپاشی فرهنگی دهه ۱۹۶۰ تولید شده بود، رویدادی که اغلب توسط آریستازیایی‌ها به عنوان «کسوف» از آن یاد می‌شود. «آلیس ترنت»، مهم‌ترین پیرو سنت‌کلر، استدلال کرد که جامعه واژگون - که اغلب به عنوان «گودال» از آن یاد می‌شود - تقریباً همان رابطه‌ای را با مدرنیته دارد که مدرنیته با سنت داشت. همه چیزهایی که قبل از کسوف تولید شده بود، بی‌ارزش نبود - به عنوان مثال، بتهوون و وردزورث به وضوح «انحرافات بدخیم» نیستند. هر مرحله در چرخه زوال ممکن است تحولاتی را تولید کند که اگرچه «از مرتبه‌ای پایین‌تر از آنچه برای مراحل قبلی ممکن بود، هستند... با این وجود در نوع خود خوب و زیبا هستند». با این حال، هیچ چیز تولید شده پس از کسوف هیچ ارزشی ندارد (هرچند از نظر تئوری ممکن است چیزی باشد). در عمل، همه چیز در گودال واژگونگی است - «هدف عمدی [این است] یک تقلید مسخره‌آمیز واژگون از همه آنچه باید باشد». طبقات بالاتر از پایین‌ترین‌ها تقلید می‌کنند، «زندگی خانوادگی و وفاداری شخصی» با «کیش "استقلال شخصی"» جایگزین می‌شود و حتی دستاوردهای قبلی مدرنیته با افزایش جرم و بی‌سوادی از بین می‌رود. هرج و مرج به جای هماهنگی در هنر و لباس ترجیح داده می‌شود و مردانگی جایگزین زنانگی می‌شود.[56]

سنت‌کلر، مانند اولاً (هرچند بدون هیچ دین مستقیمی به او)، جنسیت را به سنت‌گرایی اضافه کرد. اولاً به طور مشخصی «مردسالار» بود، تا آنجا که «فرد مطلق» او با زنانه شدن در نتیجه مدرنیته تهدید می‌شد؛ آریستازیا خط مخالف را در پیش گرفت، اینکه زن با مردانه شدن تهدید می‌شود. در کیهان‌شناسی آریستازیایی، اولین عصر نه عصر برهمن (آنطور که برای گنون بود) بلکه عصر الهه بود. ظهور خدایان مرد و یک جامعه تحت سلطه مردان، پیامدهای اولین مراحل زوال بود. مدرنیته پیروزی ویژگی‌های «مادی و کمی» مردانه (تجاوز، جنگ و علوم فنی) را بر ویژگی‌های «معنوی و کیفی» زنانه - اساساً «اصل هماهنگی یا پیوند» - در عرصه عمومی به ارمغان آورد. این یک نمونه اولیه از واژگونگی بود، زیرا ویژگی‌های زنانه ذاتاً بر ویژگی‌های مردانه برتر هستند و زن به درستی «جنس اولیه یا بنیادی» است. مرحله نهایی زوال - گودال - «پیروزی نهایی پدرسالاری» را به ارمغان آورد که معمولاً در گودال به عنوان پذیرش عمومی دیدگاه‌های فمینیستی توصیف می‌شود. با کسوف، «اصل مردانه به طور کامل بر فرهنگ مسلط شده و زنانگی را حتی از قلب خود زن ریشه‌کن کرده است».[57]

بنابراین، نخبگان آریستازیایی کاملاً زنانه هستند و نه تنها زنانه بلکه «زنانه». این گروه همچنین مردان را برای جلوگیری از خطر بازگشت به سلطه مردان بر زنان، که محصول زوال بود و نه یک ویژگی از سنت اولیه، مستثنی می‌کند. علاوه بر این، این گروه نوعی از آپولیتیا اولاً را تأیید می‌کند (هرچند از این اصطلاح استفاده نمی‌کند).[58] از آنجا که همه چیز در گودال به واژگونگی آلوده است، «تمایل کلی هر جنبه‌ای از فرهنگ خورنده است و این خوردگی یک عمل آیینی است که روح را مختل می‌کند،... که... فرآیند تجزیه روانی را پیش می‌برد». بنابراین لازم است آنچه را که وارد آگاهی ما می‌شود کنترل کنیم، درست همانطور که «ما معمولاً هر چیز خوراکی جالبی را از خیابان برنمی‌داریم و قورت نمی‌دهیم».

علاوه بر حذف هر چه بیشتر گودال از زندگی خود، آریستازیایی‌ها تلاش می‌کنند تا برای خود محیطی را بازآفرینی کنند که با محیطی پیش از کسوف مطابقت داشته باشد. از آنجا که «تصاویر... واقعاً سنتی... از کارکردهای روزمره آگاهی کنونی ما بسیار دور هستند»، دوره‌ای که برای بازآفرینی انتخاب شده است، دوره‌ای است که بلافاصله قبل از دوره کنونی قرار دارد - یعنی دهه‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۵۰. آریستازیا، علاوه بر اینکه نام یک گروه سنت‌گرا است، نوعی واقعیت مجازی نیز هست (هرچند آریستازیایی‌ها آن را چنین نمی‌نامند، زیرا آنها همانطور که هر چیز دیگری را که مشخصه گودال است، مستثنی می‌کنند، نئولوژیسم‌ها را نیز مستثنی می‌کنند). جنبه‌های مختلف زندگی قبل از کسوف با زحمت در خانه‌های آریستازیایی‌ها بازآفرینی می‌شود - رستوران‌های دهه ۱۹۵۰، کلوپ‌های دهه ۱۹۴۰، خانه‌های دهه ۱۹۳۰. آریستازیایی‌ها لباس‌های دهه انتخابی خود را می‌پوشند، از تجهیزات و ظروف آن دهه استفاده می‌کنند، در صورت امکان خودروهای آن دهه را می‌رانند و حتی فیلم‌های آن دهه را تماشا می‌کنند. این رفتار به عنوان جایگزینی برای راه معنوی استاندارد «قدیس بودن» یا «تعالی معنوی» که تنها تعداد کمی برای آن فراخوانده شده‌اند، ارائه می‌شود.[59]

سنت‌گرایی آریستازیایی از طریق تبلیغات گاه به گاه در مجلات و در یک وب‌سایت مفصل، که شامل داستان‌های آریستازیایی نیز می‌شود، ترویج می‌شود. در «غریبه‌ها در بهشت» ترنت، یک غیرآریستازیایی با استفاده از کلمه «مردان» در گفتگو با دو آریستازیایی باعث سردرگمی شده است:

> زن با دفترچه یادداشت پرسید: «آیا اصلاً می‌دانی او در مورد چه چیزی صحبت می‌کند؟»
>
> همکارش، آیلین، گفت: «ارجاع کلاسیک. مردان - موجودات اساطیری: شبیه به انسان‌ها اما بسیار وحشی و بی‌رحم. گفته می‌شود در زمان‌های باستان در بیابان‌های شمالی ساکن بوده‌اند. سابرینای جوان‌تر به آنها اشاره می‌کند؛ اولالوا هم همینطور».[60]

سنت‌گرایی آریستازیایی به طور جدی‌تری در کتاب ترنت، (*The Feminine Universe*) ارائه می‌شود. این کتاب، که برای خواننده عام هدف‌گذاری شده است، به عنوان مثال، قبل از گنون به نیچه می‌پردازد و از استدلال‌های تاریخی با مهارت استفاده می‌کند. آریستازیا همچنین پوشش‌هایی در مطبوعات و تلویزیون بریتانیا داشته است.[61]

در پایان قرن بیستم، آریستازیا از حدود ۴۰ آریستازیایی تمام وقت و فداکار، به همراه بسیاری از پیروان پاره‌وقت تشکیل شده بود. بیشتر آریستازیایی‌ها در دهه ۲۰ یا ۳۰ زندگی خود بودند، با برخی مسن‌تر و تعداد کمی جوان‌تر؛ شایع‌ترین شغل «ارتباطی با دانشگاه» بود.[62] تقریباً همه این آریستازیایی‌ها در بریتانیا بودند - آریستازیا نتوانست پیروان قابل توجهی در آمریکا پیدا کند، شاید به دلیل تفاوت‌های فرهنگی. آریستازیا با طنز

عجیب و غریب مشخصه زادگاه آکسفوردی‌اش آمیخته است، جایی که بیان اعتقادات عمیق به ندرت عاری از عنصری از شوخی است و جایی که هیچ شوخی‌ای را نمی‌توان با اطمینان فرض کرد که نکته بسیار جدی را پنهان نمی‌کند.

پوشش مطبوعاتی بریتانیا از آریستازیا کمتر بر سنت‌گرایی آن تأکید داشته تا بر دو جنبه از عمل آن که از نظر ترنت، بیشتر حاشیه‌ای هستند تا مرکزی. یکی تقسیم آریستازیایی‌ها به «بلوندها» و «برونت‌ها» است، دسته‌هایی که تقریباً با زن و مرد در دنیای خارج مطابقت دارند. این منجر به توصیف آریستازیا به عنوان «یک محفل لزبین» توسط پینک پیپر، یکی از روزنامه‌های اصلی همجنس‌گرایان و لزبین‌های بریتانیا، شد.[63] دیگری استفاده از تنبیه - کتک زدن - بود که توسط آریستازیایی‌ها به عنوان «یک جستجو برای خلوص... وسیله‌ای برای تسلیم معنوی»[64] و توسط بیگانگان به عنوان فتیشیسم سادومازوخیستی دیده می‌شد.

نقشی که لزبینیسم در آریستازیا ایفا می‌کند، نامشخص است، اگر تنها به این دلیل باشد که در دوران قبل از کسوف در مورد چنین چیزهایی صحبت نمی‌شد و بنابراین آریستازیایی‌ها نیز با میل در مورد آنها صحبت نخواهند کرد، اما «روابط صمیمی با مردان» تشویق نمی‌شود.[65] با این حال، عمل تسلیم را می‌توان (به سختی) در راستای معنویت سنت‌گرایانه‌تر جریان اصلی دید - صوفی به شیخ خود تسلیم می‌شود و ترنت در این دیدگاه که «تسلیم به یک قدرت برتر... جوهر معنویت است» اشتباه نمی‌کند، هرچند ممکن است بخواهیم بین انواع مختلف تسلیم تمایز قائل شویم.[66] به طور مشابه، جدایی‌طلبی جامعه آریستازیایی پژواک جدایی‌طلبی طریقت صوفی است.

در یادآوری‌ای از پیامدهای سیاسی بالقوه همیشه حاضر سنت‌گرایی، در سال ۱۹۹۵ آریستازیا در The Guardian (یک روزنامه لیبرال بریتانیایی) به دلیل ارتباط با حزب ملی بریتانیا (BNP)، یک گروه راست افراطی بدنام، مورد حمله قرار گرفت، زمانی که مشخص شد رهبر BNP، جان تیندال، به «ماریان مارتیندیل» (یک آریستازیایی برجسته) نوشته بود: «من کاری را که شما انجام می‌دهید تا حد شیفتگی تحسین و احترام می‌کنم». مارتیندیل به The Guardian گفت: «من شخصاً هیچ علاقه‌ای به فاشیسم ندارم» و با تحریک‌آمیزی اضافه کرد که او همچنین «هیچ علاقه‌ای به دموکراسی... [یا به] هیچ جنبش سیاسی مردانه‌ای» ندارد.[67]

بخش چهارم

سنت‌گرایی و آینده

۱۲

نئو-اوراسیاگرایی در روسیه

فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در سال ۱۹۹۱ نسخه‌ای از مدرنیته غربی را به روسیه آورد و همچنین نوع غیرمعمولی از سنت‌گرایی را به سیاست روسیه آورد: نئو-اوراسیاگرایی. این ایدئولوژی توسط الکساندر دوگین، سنت‌گرای بسیار مهم، توسعه یافت و در ابتدا عمدتاً برای آن بخش‌هایی از جامعه روسیه جذاب بود که سیاست‌های رئیس جمهور بوریس یلتسین و ایده تبدیل روسیه به نوعی دولت لیبرال و دموکراتیک با روابط معقول با غرب را رد می‌کردند. با تغییر محیط سیاسی روسیه تحت ریاست جمهوری ولادیمیر پوتین، نئو-اوراسیاگرایی از حاشیه به جریان اصلی سیاسی حرکت کرد.

سنت‌گرایی اولیه در اتحاد جماهیر شوروی و روسیه

سنت‌گرایی زیرزمینی

اگرچه سنت‌گرایی تا دوران پرسترویکا لزوماً به محافل دگراندیش محدود بود، اما در دهه ۱۹۶۰ از قبل سنت‌گرایان روسی وجود داشتند. سنت‌گرایی برای اولین بار از طریق کتابخانه لنین در مسکو وارد اتحاد جماهیر شوروی شد که به دلایل نامعلومی، به طرز غیرمعمولی از آثار نویسندگان سنت‌گرا پر بود.[1] توجه یوگنی گولووین، یک شاعر روسی که تنها برای حلقه روشنفکران دگراندیش یا «مستقل» که او رهبری می‌کرد شناخته شده بود، در سال ۱۹۶۲ یا ۱۹۶۳ با ارجاعاتی در کتاب Le matin des magiciens لویی پاولز به این نویسندگان سنت‌گرا جلب شد - پژواکی دور از ترویج سنت‌گرایی توسط پاولز در اروپای غربی که در فصل قبل مورد بحث قرار گرفت.[2]

علاقه گولووین به سنت‌گرایی به حلقه او منتقل شد، یکی از بسیاری از حلقه‌های کوچک روشنفکران که در آن زمان در سراسر اتحاد جماهیر شوروی یافت می‌شد. این روشنفکران دگراندیش یا «مستقل» که از

ارتدوکسی‌های به طور فزاینده‌ای کهنه مارکسیسم-لنینیسم اواخر شوروی سرخورده شده بودند، در حاشیه زندگی شوروی ساکن بودند و نهادهایی مانند حزب کمونیست و کومسومول را که عضویت در آنها شرط دسترسی به مشاغلی در زمینه‌هایی مانند دانشگاه و روزنامه‌نگاری بود که روشنفکران معمولاً در آن کار می‌کنند، تحریم می‌کردند. در عوض آنها به عنوان آمارشناس، کتابدار یا حتی رفتگر خیابان کار می‌کردند. آنها طبق یک رسم تثبیت شده روسی، در آپارتمان‌ها یا آشپزخانه‌های یکدیگر برای صحبت و نوشیدن، و همچنین برای خواندن و بحث در مورد آثار فلسفی، ادبی و شاعرانه، که گاهی به صورت samizdat (خودنشر، نسخه‌های خانگی) توزیع می‌شد و گاهی از تألیفات خودشان بود، گرد هم می‌آمدند. موسیقی جایگزین نیز در این محیط شکوفا شد؛ ژانرهای غربی مانند راک و پانک که توسط دستگاه شوروی مورد غضب قرار گرفته بودند، در نتیجه احترام فکری‌ای را به دست آوردند که در کشورهای مبدأشان ناشناخته بود. بسیاری از این روشنفکران به خود زبان‌های خارجی را (اغلب از روی متون موازی) آموختند. خودآموزی آنها در علوم انسانی غالباً به سطوحی بسیار فراتر از آنچه معمولاً توسط خودآموختگان در غرب به دست می‌آید، می‌رسید.[3]

حلقه دوران شوروی گولووین شامل گیدار جمال و الکساندر دوگین بود که به دو سنت‌گرای مهم روسیه تبدیل شدند. جمال که در سال ۱۹۶۷ به این حلقه پیوست، یک مسکویی با اصالت آذربایجانی بود که تحصیل و تربیتش به جای اسلامی، سکولار و شوروی بود. او در جوانی خود را در کتابخانه آثار فلسفی که توسط پدربزرگ مادری‌اش، یک ترک عثمانی که به روسیه مهاجرت کرده و در انقلاب اکتبر در طرف بلشویک شرکت کرده و سپس در موسسه معتبر دولتی هنرهای تئاتر تدریس کرده بود، به جای مانده بود، غرق کرد.[4] دوگین، که در حدود سال ۱۹۸۰ به این حلقه پیوست، پسر یک سرهنگ در ارتش شوروی بود.

گولووین، جمال و (بعدها) دوگین روی بازسازی سنت‌گرایی از کتاب‌هایی که در کتابخانه لنین پیدا می‌کردند، کار کردند و گاهی تلاش می‌کردند محتوای کتاب‌های غیرقابل دسترس را تنها از روی عناوین آنها حدس بزنند. اگرچهSymbolisme de la Croix گنون غیرقابل دسترس بود (در «بخش بسته» کتابخانه نگهداری می‌شد)، Pagan Imperialism اولاً (در نسخه اصلاح شده و سنت‌گرایانه‌تر لایپزیگ ۱۹۳۳) زمانی که در سال ۱۹۵۷ به دست آمد، در مجموعه باز کتابخانه قرار داده شده بود - هر کسی که مسئول این تصمیمات بود، آشکارا عمیق‌تر از عناوین کتاب‌ها نگاه نمی‌کرد. سنت‌گرایان روسی، اگرچه رهبری خود را از توضیحات گنون در مورد مدرنیته می‌گرفتند، اما عموماً (حداقل پس از سال ۱۹۹۱) بیشتر بر اساس مدل اولاً به آن واکنش نشان می‌دادند.

سنت‌گرایی یک توضیح فکری رضایت‌بخش از واقعیت شوروی که در آن زندگی می‌کردند و آن را رد کرده بودند، ارائه می‌داد، اما آنها را به هیچ نوع عملی سوق نمی‌داد. دوگین Pagan Imperialism اولاً را در سال ۱۹۸۱ به روسی ترجمه کرد، اما تلاش‌های او برای توزیع آن به صورت سامیزدات با موفقیت چندانی روبرو نشد. نه فعالیت معنوی که گنون معمولاً در غرب به آن منجر می‌شد و نه فعالیت سیاسی مرتبط با اولاً، در مسکوی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ ممکن نبود. هرگونه امکان فعالیت سیاسی به دلایل واضح منتفی بود و فعالیت معنوی به دلیل فقدان زیرساخت‌های لازم محدود بود. تماس با گروه‌های دینی سنت‌گرای موجود از اتحاد جماهیر شوروی به راحتی ممکن نبود، هرچند ولادیمیر استپانوف، فارغ‌التحصیل موسسه فلسفه مسکو که به حلقه گولووین تعلق داشت، موفق شد با یک نئوصوفی بریتانیایی (غیرسنت‌گرا)، یعنی رابرت گریوز، رمان‌نویس و شاعر برجسته، تماس بگیرد.[5] اگرچه جمال در سال ۱۹۸۰ به طریقت صوفی نقشبندیه در تاجیکستان پیوست، اما به نظر نمی‌رسد تصوف برای او مهم بوده باشد. زمانی که او گولووین و دوگین را در

اواخر همان سال برای یک سفر یک ماهه به کوه‌های زرافشان در شمال شرق پامیر برد، آنها از شیخ جمال بازدید نکردند، هرچند از مقابر قدیسان مختلف صوفی بازدید کردند.[6]

نزدیک‌ترین چیزی که حلقه گولووین به عمل رسید، این بود که گهگاه بسیار مست می‌شدند. آنچه دوگین بعدها «افراط در همه اشکال» نامید، به عنوان نوعی شورش دیده می‌شد. این افراط در برخی از رمان‌های عضو دیگر حلقه گولووین، یعنی یوری ماملایف، که توسط یک منتقد به عنوان «استاد گروتسک جنسی و مرده‌دوستانه» توصیف شده است، قابل مشاهده است.[7]

سنت‌گرایی تنها در مسکو یافت می‌شد، هرچند مکاتبه‌کننده گریوز، استپانوف، عامل معرفی سنت‌گرایی به استونی بود. او علاقه هالیاند اودام، یک استونیایی که بین سال‌های ۱۹۶۷ و ۱۹۷۱ در حال کار بر روی رساله دکتری در موسسه مطالعات شرقی مسکو بود، را به سنت‌گرایی تشویق کرد.[8] علاقه اصلی اودام به هندشناسی بود و او Introduction ge´ne´rale a` l'e´tude des doctrines hindoues گنون را در حین جستجوی آثاری در مورد فلسفه هند در یک کاتالوگ کتابخانه یافت. اودام تحت تأثیر قرار گرفت و با کمک استپانوف، که توسط استاد راهنمایش در موسسه مطالعات شرقی به او معرفی شده بود، دیگر آثار سنت‌گرا را پیدا و مطالعه کرد. او سپس به استونی بازگشت و اولین سنت‌گرای استونی شد. با این حال، هیچ تماس قابل توجهی بین اودام و حلقه گولووین در مسکو وجود نداشت و اودام بعدها به یک منتقد سنت‌گرایان روسی تبدیل شد.[9]

به نظر می‌رسد حلقه گولووین توجه رسمی کمی را به خود جلب کرده باشد، هرچند گزارش شده است که جمال بیش از یک بار به یک موسسه روانی فرستاده شده است (که در آن زمان یک راه استاندارد برای کنترل دگراندیشان بود). کا.گ.ب آشکارا به تحمل چنین حلقه‌های غیررسمی، در محدودیت‌های خاصی، رسیده بود - محدودیت‌هایی که دوگین آشکارا از آنها فراتر رفت. در سال ۱۹۸۳ مقامات از یک مهمانی در استودیوی یک نقاش که در آن دوگین گیتار زده و آنچه را او «آهنگ‌های عرفانی ضدکمونیستی» می‌نامید، خوانده بود، مطلع شدند و دوگین برای مدت کوتاهی بازداشت شد. کا.گ.ب در اتاق او ادبیات ممنوعه، عمدتاً کتاب‌هایی از الکساندر سولژنیتسین و ماملایف (رمان‌نویسی که قبلاً ذکر شد و در حلقه گولووین بود اما قبل از پیوستن دوگین به آمریکا مهاجرت کرده بود) پیدا کرد.[10] دوگین از موسسه هوانوردی، جایی که در آن زمان تحصیل می‌کرد، اخراج شد. او به عنوان رفتگر خیابان شغلی پیدا کرد و با یک کارت کتابخانه جعلی به خواندن در کتابخانه لنین ادامه داد.[11]

سنت‌گرایی تحت پرسترویکا

دوره پرسترویکا[12] (۱۹۸۶-۹۱) از بسیاری جهات یک عصر طلایی برای روشنفکران «مستقل» بود. کاملاً غیرمنتظره، آنچه قبلاً غیرقابل تصور بود ممکن و حتی محبوب شد. محدودیت‌ها برداشته شد؛ حوزه‌های جدیدی برای کسانی که عضویت حزب کمونیست را نداشتند، باز شد؛ ایده‌های جدیدی می‌توانست بیان شود. در سال ۱۹۸۸ بولتن انجمن شرقی استونی حتی ترجمه‌ای (توسط اودام) از «چرخه‌های کیهانی» گنون را منتشر کرد.[13]

در دوران پرسترویکا بود که سنت‌گرایان روسی برای اولین بار گام‌های فعالی برداشتند. در سال ۱۹۸۷ دوگین و جمال با هم به Pamyat' (حافظه) پیوستند، که بعدها توسط دوگین به عنوان «ارتجاعی‌ترین سازمان موجود» توصیف شد. آنها امیدوار بودند که آن را به سمت سنت‌گرایی تحت تأثیر قرار دهند، بسیار شبیه به

اینکه الیاده امیدوار بود از لژیون فرشته مقرب میکائیل در رومانی و اولاً امیدوار بود از فاشیست‌ها، هرن‌کلوب و اس‌اس استفاده کند.

Pamyat' کانون مخالفت مردمی با پرسترویکا بود. این سازمان که در حدود سال ۱۹۷۴ توسط مرمتگران هنر و مورخان تأسیس و به حفظ میراث فرهنگی روسیه اختصاص داشت، در سال ۱۹۸۷ به عنوان یک سازمان سیاسی توده‌ای ظهور کرد،[14] احتمالاً تحت حمایت کا.گ.ب به عنوان «یک دریچه اطمینان برای تخلیه بخاری که دگراندیشان تولید می‌کردند».[15] Pamyat' از اصلاحات میخائیل گورباچف انتقاد می‌کرد و ادعا می‌کرد که از روسیه واقعی دفاع می‌کند؛ این سازمان به «روس‌هراسی»، صهیونیسم و توطئه جهانی ماسونی حمله می‌کرد.[16] «روس‌هراسی» به عنوان تضعیف تهدید شده و واقعی دولت شوروی،[17] جایگزینی استانداردها و ارزش‌های شوروی با ارزش‌های لیبرال یا حتی غربی درک می‌شد.

تلاش‌های دوگین و جمال برای نفوذ در Pamyat' موفق‌تر از تلاش‌های مشابه قبلی الیاده یا اولاً نبود. سمینارهایی که آنها برگزار می‌کردند، مخاطبان محترمی را جذب می‌کرد (تا ۱۰۰ نفر) و دوگین در اواخر سال ۱۹۸۸ به شورای مرکزی Pamyat' منصوب شد،[18] اما در سال ۱۹۸۹ آنها تسلیم شدند و Pamyat' را ترک کردند؛ دوگین بعدها اعضای آن را به عنوان «هیستریک‌ها، همکاران کا.گ.ب و اسکیزوفرنیک‌ها» توصیف کرد. بسیاری دیگر به نتایج مشابهی رسیدند و Pamyat' به زودی به چیزی بی‌اهمیت تبدیل شد. اهمیت آن برای سیاست اپوزیسیون روسیه مانند اهمیت تئوسوفی برای باطن‌گرایی غربی بود: این تریبونی بود که ظهور چهره‌هایی را که بعدها در جای دیگری مهم می‌شدند، تسهیل می‌کرد.

پس از سال ۱۹۸۹، فعالیت‌های جمال و دوگین در مسیرهای جداگانه اما موازی پیش رفت. در سال ۱۹۹۰، با ظهور اسلام‌گرایی در اتحاد جماهیر شوروی، جمال یکی از بنیانگذاران حزب رنسانس اسلامی بود که در فصل بعد مورد بحث قرار می‌گیرد. پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، دوگین به تأسیس حزب نه چندان جدی ناسیونال بلشویک کمک کرد و به طور فزاینده‌ای با دو چهره اصلی در زندگی سیاسی روسیه مرتبط شد. یکی گنادی زیوگانوف، رهبر حزب کمونیست فدراسیون روسیه (CPRF) بود. دیگری، همکار نزدیک‌تر، الکساندر آندریویچ پروخانوف، رهبر گروهی بود که به عنوان Pochvenniki (میهن‌پرستان) شناخته می‌شد. پروخانوف یک رمان‌نویس پرکار (و به گفته برخی نه چندان خوب) بود که برجسته‌ترین اثرش Derevo v tsentre Kabula [A Tree in the Center of Kabul] (۱۹۸۲) بود.[19] این رمان از جنگ افغانستان و دیگر آثار در موضوعات مشابه، برای او لقب طعنه‌آمیز «بلبل ستاد کل» را به ارمغان آورد.[20]

نئو-اوراسیاگرایی

برای دوگین، که زمانی توسط کا.گ.ب به عنوان یک دگراندیش دستگیر شده بود، تبدیل شدن به یک همکار زیوگانوف، رهبر CPRF، یک تحول شگفت‌انگیز بود.

همانطور که خواهیم دید، بعدها تحول دومی با همان اندازه وجود داشت، زمانی که دوگین شروع به حرکت از حوزه CPRF به سمت جریان اصلی سیاسی تحت ریاست جمهوری پوتین کرد. این تحولات نشان‌دهنده عدم ثبات از سوی دوگین نبود. مانند اولاً، وفاداری اصلی دوگین به ایدئولوژی خودش بود، نه به جنبش‌های سیاسی دیگران.

توضیح خود دوگین برای اولین تحولش - از یک دگراندیش ضدشوروی به یک همکار رهبری کمونیست - دوگانه بود. اول، در سال ۱۹۸۹ او چندین سفر به غرب داشت و در فرانسه، اسپانیا و بلژیک برای مخاطبان راست جدید سخنرانی کرد. این بازدیدها برای ایجاد یک تغییر بزرگ در جهت‌گیری خود دوگین مهم بودند. او

که بیشتر عمر خود را «واقعیت شوروی» را «بدترین چیز قابل تصور» می‌دانست، با تعجب دریافت که واقعیت غربی حتی بدتر است - واکنشی که در میان دگراندیشان شوروی که با واقعیت‌های غربی روبرو می‌شدند، غیرمعمول نبود. دوم، اصلاح موضع سیاسی او با رویدادهای اوت ۱۹۹۱، زمانی که یک کمیته دولتی برای وضعیت اضطراری [در اتحاد جماهیر شوروی]، یعنی GKChP، نتوانست در طول یک کودتای با برنامه‌ریزی ضعیف، کنترل دولت شوروی را به دست گیرد و در عوض انحلال نهایی اتحاد جماهیر شوروی را آغاز کرد، تکمیل شد. سندی که عموماً به عنوان مانیفست GKChP در نظر گرفته می‌شود، «سخنی با مردم» بود که در ۲۳ ژوئیه ۱۹۹۱ در Sovietskaya Rossiya منتشر شد و توسط همکاران بعدی دوگین، گنادی زیوگانوف و الکساندر پروخانوف، نوشته شده بود.[21] به گفته خود دوگین، او آنقدر از جمعیت‌هایی که در مسکو خواستار دموکراسی، آزادی و بازار بودند منزجر شده بود که سرانجام خود را طرفدار شوروی یافت، درست در زمانی که اتحاد جماهیر شوروی از بین رفت.

فراتر از این توضیح، باید به اصلاحاتی که دوگین در فلسفه سنت‌گرا انجام داد و همچنین به ویژگی‌های خاص زندگی سیاسی روسیه در دوره بلافاصله پس از شوروی نگاه کنیم. اولین اصلاح دوگین، «اصلاح» درک گنون از مسیحیت ارتدوکس بود که شباهتی با «اصلاح» قبلی کوماراسوامی از دیدگاه‌های گنون در مورد بودیسم داشت. این اصلاح به وضوح در [Metaphysics of the Gospel: Orthodox Esotericism] (۱۹۹۶) او بیان شده است. در اینجا دوگین استدلال می‌کند که مسیحیتی که گنون رد می‌کرد، کاتولیسیسم غربی بود. گنون در رد کاتولیسیسم حق داشت اما در رد ارتدوکسی شرقی، که چیز زیادی از آن نمی‌دانست، اشتباه می‌کرد. به گفته دوگین، ارتدوکسی، برخلاف کاتولیسیسم، هرگز اعتبار تشرفی خود را از دست نداده بود[22] و بنابراین یک سنت معتبر باقی مانده بود که یک سنت‌گرا می‌توانست به آن روی آورد. دوگین سپس به ترجمه بخش زیادی از فلسفه سنت‌گرا به اصطلاحات ارتدوکس پرداخت.[23] دوگین با این جهت‌گیری مجدد، سنت‌گرایی‌اش نه به تصوف به عنوان عمل باطنی اسلام، بلکه به ارتدوکسی روسی به عنوان یک عمل باطنی و ظاهری منجر شد.

دومین اصلاح دوگین از سنت‌گرایی، ترکیب آن با دکترین شناخته شده به نام ژئوپلیتیک یا اوراسیاگرایی بود.[24] این دکترین شباهت‌هایی با دیدگاه‌های بیان شده در Clash of Civilizations ساموئل هانتینگتون دارد.[25] این دکترین درگیری بین بلوک‌ها را به طور اجتناب‌ناپذیری محصول عوامل «عینی»، نه عوامل فرهنگی مانند تز هانتینگتون بلکه عوامل جغرافیایی، می‌بینند. نظریه ژئوپلیتیک یک بلوک آتلانتیک، متشکل از کشورهای دریایی که به تجارت آزاد و لیبرالیسم دموکراتیک تمایل دارند، را در برابر یک بلوک قاره‌ای مرکزی و شرقی اوراسیا، که بیشتر به مرکزگرایی و معنویت تمایل دارد، قرار می‌دهد.

اوراسیاگرایی روسی خاستگاه‌های مختلفی دارد که اولین آنها کار فیلسوف قرن نوزدهم، کنستانتین نیکولایویچ لئونتیف، است[26] که اعتقادات باستانی «ویژگی خاص روسی» را بیان می‌کرد. این همچنین در نویسندگان مهاجر روسی دهه ۱۹۲۰ یافت می‌شد،[27] که مهم‌تر از همه از نظریه‌پرداز کلاسیک ژئوپلیتیک، یعنی سر هالفورد مکیندر، جغرافی‌دان پیشگام بریتانیایی، الهام می‌گرفتند.[28] تز مکیندر از یک تقسیم بنیادین بین «قلب اوراسیا» و دنیای آتلانتیک در کتاب او، Democratic Ideals and Reality ، که در زمان کنفرانس صلح پاریس در سال ۱۹۱۹ منتشر شد، توسعه یافت.[29] قصد مکیندر، که یک عضو اتحادیه‌گرا [محافظه‌کار] پارلمان و یک امپریالیست سرسخت بود، متقاعد کردن قدرت‌های آتلانتیک (بریتانیا و آمریکا) به لزوم مداخله برای تضمین توازن بین دو قدرت اوراسیایی، یعنی روسیه و آلمان، بود. به طعنه، کار او توجه کمتری در دنیای آتلانتیک نسبت به دنیای اوراسیا به خود جلب کرد.[30]

هنگامی که سنت‌گرایی از هندوئیسم و اسلام صوفیانه به سمت ارتدوکسی تغییر جهت می‌دهد، تقریباً یک مکمل کامل برای این اوراسیاگرایی است. بلوک آتلانتیک به راحتی می‌تواند با کالی یوگا، مدرنیته، فقدان معنویت واقعی و دموکراسی پست‌ترین‌ها که اولاً آنقدر از آن متنفر بود، یکی دانسته شود. از سوی دیگر، روسیه مخزن یک سنت تشرفی گسترده و قدرتمند است و بهترین توجیه ممکن معنوی و متافیزیکی را برای مبارزه اجتناب‌ناپذیر خود علیه نیروهای تاریکی، که در اتحاد آتلانتیک تجسم یافته‌اند، دارد. در حالی که زمانی مأموریت تاریخی اتحاد جماهیر شوروی آوردن کمونیسم به جهان بود، اکنون مأموریت مقدس روسیه آوردن سنت‌گرایی ارتدوکس به جهان شده است. به قول خود دوگین، «کلیسای شرقی باید مأموریت خود را در زمینه سیاره‌ای به انجام رساند».[31] نسخه «سنت‌گرایی شده» اوراسیاگرایی دوگین در اینجا به عنوان نئو-اوراسیاگرایی، اصطلاح خود دوگین، نامیده خواهد شد.[32]

فعالیت‌های سیاسی دوگین

برای تکمیل توضیح اینکه چگونه یک سنت‌گرا به همسویی با مارکسیست‌ها رسید، باید به طور خلاصه به برخی از ویژگی‌های خاص زندگی سیاسی روسیه در دوره بلافاصله پس از شوروی بپردازیم،[33] جایی که تقسیم استاندارد سیاست غربی به چپ، راست و مرکز واقعاً اعمال نمی‌شد. از روزهای اولیه پرسترویکا، لیبرالیسم رادیکال و کمونیسم محافظه‌کار بود. زمانی که اپوزیسیون سیاسی سازمان‌یافته علیه پرسترویکا در خود حزب کمونیست در سال ۱۹۹۰ ظهور کرد و در اطراف CPRF تحت رهبری گنادی زیوگانوف متبلور شد، از نظر ایدئولوژیکی با میهن‌پرستان پروخانوف همسو بود. این اتحاد شروع به تشکیل یک جبهه مشترک کرد که اغلب به عنوان «قرمز به قهوه‌ای‌ها» توصیف می‌شود، CPRF قرمزها و میهن‌پرستان قهوه‌ای‌ها (فاشیست‌ها) بودند. خود دوگین برچسب «قرمز به سفیدها» را ترجیح می‌داد.[34]

یک شکاف مهم‌تر از چپ و راست، شکاف بین کسانی بود که مانند یلتسین، دیدگاهی از یک روسیه لیبرال دموکراتیک با روابط معقول با غرب را می‌پذیرفتند، که به آنها «دموکرات‌ها» گفته می‌شود، و کسانی که این دیدگاه را رد می‌کردند، که به آنها «اپوزیسیون» گفته می‌شود. بخش‌های مختلف اپوزیسیون در زمان‌های مختلف عناوین مختلفی (کمونیست‌ها، میهن‌پرستان، ناسیونالیست‌ها یا حتی سلطنت‌طلبان) را به خود گرفتند، اما بودن در اپوزیسیون عموماً بسیار مهم‌تر از جناح دقیقی بود که فرد به آن تعلق داشت.[35]

در سال ۱۹۹۱ دوگین شروع به نوشتن در روزنامه پروخانوف، Den’ (امروز) کرد. او پروخانوف را «یک میهن‌پرست دولت‌گرا» اما به طور غیرمعمولی پذیرای ایده‌های تازه یافت. ایده‌هایی که پروخانوف به دوگین اجازه داد تا در Den’ تبلیغ کند، ایده‌های اولاً و گنون و همچنین راست جدید اروپای غربی بود: «ضدسرمایه‌دارانی» (عبارت دوگین) مانند کلودیو موتی، یک اولیایی مسلمان ایتالیایی، و آلن دو بنوا، رهبر فکری برجسته راست جدید فرانسه.

در این دوره، دوگین قاطعانه از اپوزیسیون بود، همانطور که کمونیست‌های زیوگانوف بودند. برای دوگین، موضع اپوزیسیون زیوگانوف مهم‌تر از مارکسیسم او بود، که به هر حال واقعاً خیلی مارکسیستی نبود. به قول الکساندر تسیپکو، که زمانی مشاور سیاسی گورباچف بود: «خود ایده قرار دادن ایده "ملت" و "دولت" بالاتر از ایده آزادسازی طبقه کارگر [همانطور که CPRF به وضوح انجام می‌داد] مستقیماً با روح و دکترین نظری مارکسیسم در تضاد است».[36]

اگر قابل درک است که چگونه یک سنت‌گرا مانند دوگین ممکن است بخواهد خود را با CPRF متحد کند، سوالی که باقی می‌ماند این است که چرا CPRF به نئو-اوراسیاگرایی علاقه‌مند بود. پاسخ این است که گروه‌های مختلف تشکیل دهنده اپوزیسیون منافع و دشمنان مشترکی داشتند اما فاقد یک ایدئولوژی وحدت‌بخش بودند.

ناسیونالیسم در نگاه اول ممکن بود یک ایدئولوژی مناسب برای اهداف اپوزیسیون به نظر برسد، اما ناسیونالیسم مبتنی بر قومیت که در اروپای غربی از زمان انقلاب فرانسه آشنا بود، به سختی برای شرایط روسیه مناسب بود، زیرا فدراسیون روسیه یک دولت چندقومیتی است. ناسیونالیسم مبتنی بر قومیت نمی‌توانست نقشی در مشروعیت‌بخشی به رژیم‌های تزاری یا شوروی ایفا کند،[37] و حتی رهبر پامیات، دیمیتری واسیلیف، مجبور شد به اعلامیه خود مبنی بر اینکه «هدف ما بیدار کردن آگاهی ملی مردم روسیه است»، این تبصره را اضافه کند که «و همه مردمان دیگری که در میهن ما زندگی می‌کنند».[38] اگر ناسیونالیسم مبتنی بر قومیت در پایان قرن بیستم به نهایت منطقی خود می‌رسید، پیشنهاد می‌کرد که قلمروهای روسیه حتی بیشتر از سال ۱۹۹۱ کاهش یابند و به یک هسته کوچک صرفاً روسی محدود شوند. اگرچه چنین نتیجه‌ای توسط تعداد کمی از روشنفکران دموکرات رادیکال در مسکو در نظر گرفته می‌شد، اما برای بیشتر روس‌های عادی منفور بود. همچنین این اشکال عملی مرگبار را داشت که تعداد غیرقابل قبولی از روس‌های قومی را در خارج از هر هسته صرفاً روسی قومی سرگردان می‌گذاشت.

بنابراین، نئو-اوراسیاگرایی یک شکل فراگیرتر از ناسیونالیسم بود که برای شرایط روسیه مناسب‌تر بود. بلوک اوراسیا، به رهبری روسیه، نه تنها کل فدراسیون روسیه بلکه، در بیشتر تفاسیر، مناطقی مانند اوکراین و بلاروس را نیز شامل می‌شد. در برخی دیدگاه‌ها، این بلوک نه تنها قلمروهای اتحاد جماهیر شوروی سابق، بلکه بیشتر جهان اسلام را نیز شامل می‌شد.

روابط بین روسیه و جهان اسلام یک پارادوکس اصلی در اندیشه اپوزیسیون و نئو-اوراسیاگرایی بود. از یک سو، رویدادهای افغانستان در دهه ۱۹۸۰ و چچن و خود مسکو در دهه ۱۹۹۰ انتظار می‌رفت که خصومت قابل توجهی را نسبت به اسلام و اسلام‌گرایی در ارتش روسیه و عموم مردم ایجاد کند و احساسات ضداسلامی هم توسط رئیس جمهور یلتسین و هم توسط رئیس جمهور پوتین تشویق و مورد استفاده قرار می‌گرفت. مقدار مشخصی از احساسات نژادپرستانه علیه «کون‌سیاهان» از قفقاز عمومی بود و گاهی منجر به حملات نژادپرستانه می‌شد. احساسات نژادپرستانه مشابهی به طور معمول توسط بخش‌های مهمی از راست افراطی در غرب مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. از سوی دیگر، اتحاد جماهیر شوروی مدت‌ها بود که روابط دوستانه‌ای با جهان عرب را پرورش داده بود و تمایل داشت دولت‌های خاورمیانه را به عنوان متحدان واقعی یا بالقوه علیه آمریکا ببیند.[39]

خلق و خوی مردمی هر چه بود، اپوزیسیون روسیه عموماً با مهربانی از اسلام صحبت می‌کرد. دیمیتری واسیلیف از پامیات در سال ۱۹۸۹ اعلام کرد: «من به اسلام و دیگر ادیان احترام می‌گذارم. خمینی شخص بزرگی است که برای اسلام و خلوص سنت اسلامی می‌جنگد. ما با کسانی هستیم که به خدا ایمان دارند».[40] موضع مشابهی بعدها توسط بیشتر چهره‌های مهم در اپوزیسیون (با استثنای قابل توجه ولادیمیر ژیرینوفسکی) اتخاذ شد.[41] دوگین، پروخانوف و زیوگانوف همگی خود را طرفدار اتحاد با اسلام اعلام کردند. برای دوگین،

«مرحله جدید استراتژی جهانی هیولا شامل انقیاد مردم روسیه به قدرت جهانی، از یک سو، و حمله به محکم‌ترین سنگر سنت، که اکنون توسط اسلام نمایندگی می‌شود، از سوی دیگر است».[42]

برای زیوگانوف، «در پایان قرن بیستم، هر چه بیشتر روشن می‌شود که راه اسلامی به جایگزین واقعی برای هژمونی تمدن غربی تبدیل می‌شود... بنیادگرایی... بازگشتی به سنت معنوی ملی قرن‌ها... به هنجارهای اخلاقی و روابط بین مردم است».[43]

زیوگانوف یک شخصیت مهم در زندگی سیاسی روسیه بود و پروخانوف برای زیوگانوف مهم بود. چندین مفسر موافقند که پروخانوف در نزدیکی زیوگانوف با دیگر گروه‌های اپوزیسیون و در نتیجه در موفقیت چشمگیر حزبش در انتخابات دومای دسامبر ۱۹۹۵، که از آن CPRF به عنوان حزب غالب در دوما ظهور کرد، مؤثر بود،[44] موضعی که در انتخابات ۱۹۹۹ حفظ کرد، هرچند اهمیت آن پس از آن شروع به کاهش کرد. همچنین توافق وجود دارد که روزنامه پروخانوف، Den′ ، در ترویج نئو-اوراسیاگرایی و تبدیل آن به «کانون مشترک ائتلاف 'قرمز-قهوه‌ای' روسیه» حیاتی بود.[45] یک مفسر تا آنجا پیش رفت که اعلام کرد که این نه ارگان حزبی، Pravda 5 ، بلکه روزنامه پروخانوف بود «که ایدئولوژی جریان اصلی کمونیست را نمایندگی می‌کند».[46] یک مفسر دیگر نوشت: «زیوگانوف از اوراسیاگرایی برای بازآفرینی حزب کمونیست استفاده کرده است و در انجام این کار به طرز خارق‌العاده‌ای موفق بوده است».[47]

نقش نئو-اوراسیاگرایی و در نتیجه خود دوگین در اپوزیسیون، محوری بود. این دیدگاه بسیاری از ناظران غربی بود، به ویژه پس از کتاب پرفروش دوگین، مبانی ژئوپلیتیک: آینده ژئوپلیتیکی روسیه (۱۹۹۷).[48] مبانی ژئوپلیتیک مهم‌ترین و موفق‌ترین اثر دوگین بود. در سال ۱۹۹۷ این کتاب «موضوع بحث داغ در میان تحلیلگران نظامی و غیرنظامی در طیف گسترده‌ای از موسسات بود... [اگرچه] برداشت [یک ناظر] این بود که بحث بیشتر از خواندن واقعی بود».[49] علاقه ارتش روسیه به کتاب دوگین به این معنا بود که در محافل تخصصی خارج از کشور نیز توجه زیادی به آن شد.

دوگین قبلاً «ژئوپلیتیک به عنوان سرنوشت» را در شماره ۲۵ آوریل ۱۹۹۷ کراسنایا زوزدا (ستاره سرخ)، روزنامه ارتش، منتشر کرده بود و مبانی ژئوپلیتیک نیز تأیید ارتش، یا حداقل سپهبد نیکولای پاولوویچ کلوتوف، یک مربی در آکادمی نظامی ستاد کل، را دریافت کرد، تریبونی که دوگین قبلاً به دعوت سرهنگ-ژنرال ایگور نیکولایویچ رودیونوف، که بعدها وزیر دفاع در دولت رئیس جمهور یلتسین شد، در آن سخنرانی کرده بود.[50]

مبانی ژئوپلیتیک برای اتحاد با اسلام استدلال می‌کرد. همچنین برای ایجاد یک محور برلین-مسکو-توکیو برای مبارزه با تهدید آتلانتیک آمریکا و برای بازگرداندن منطقه کالینینگراد روسیه (کونیگسبرگ سابق) به آلمان و بازگرداندن جزایر کوریل به ژاپن، که هر دو توسط اتحاد جماهیر شوروی پس از جنگ جهانی دوم گرفته شده بودند، استدلال می‌کرد. چارلز کلاور در مجله تأثیرگذار فارن افیرز نوشت: «ارتباط بین ایده‌های دوگین و ایده‌های دستگاه حاکم روسیه برای نادیده گرفته شدن بسیار آشکار است». کلاور به عنوان مدرک به پیشنهاد روسیه در سال ۱۹۹۸ مبنی بر اینکه جزایر کوریل ممکن است به ژاپن بازگردانده شوند و نزدیکی روسیه به ایران و عراق اشاره کرد.[51] البته، هر دو را می‌توان کاملاً رضایت‌بخش، بدون ارجاع به دوگین یا سنت‌گرایی، توضیح داد،[52] اما مشخص است که ایده‌های دوگین برای مخاطبان روسی‌شان کمتر از مخاطبان غربی‌شان عجیب به نظر می‌رسید.

بهترین تحلیل شاید تحلیل روشنفکر دموکرات ایگور وینوگرادوف، ویراستار مجله Kontinent باشد. وینوگرادوف با صحبت در مورد خاستگاه اوراسیاگرایی در دهه ۱۹۲۰، اعلام کرد که این «حتی در آن زمان نیز

به اندازه کافی آرمان‌شهری گانگرنی خود را آشکار کرده بود» - اعتراض او به آرمان‌شهری آشکارا این بود که تمایل به منجر شدن به توتالیتاریسم دارد. از نئو-اوراسیاگرایان دهه ۱۹۹۰، وینوگرادوف گفت:

> آنها در حال انجام یک احیای پر سر و صدای یک آرمان‌شهر ارتجاعی هستند که مدت‌ها پیش شکست خورده است، تلاشی برای احیای آن از طریق تزریق یک واکسن جدید - ترکیبی از «ارتدوکسی» و «اسلام» به نام مبارزه با «صهیونیسم» موذی، «کاتولیسیسم» غربی گندیده و هر نوع یهودی-ماسونری... با تمام ناتوانی [فکری]شان، آنها بسیار خطرناک هستند. به هر حال، وسوسه بنیادگرایی دینی در قرن بی‌اعتقادی و فساد معنوی عمومی ما برای بسیاری از افراد ناامیدی که در این هرج و مرج راه خود را گم کرده‌اند، جذاب است.[53]

اعتبار این احیای یک ایدئولوژی «شکست خورده» باید به دوگین و سنت‌گرایی داده شود، که به وضوح منبع «واکسن جدید» مورد اشاره هستند.

نئو-اوراسیاگرایی دوگین به طور خاص یا آشکارا سنت‌گرا نیست. اگرچه تأثیرات سنت‌گرا به راحتی توسط خواننده آگاه قابل شناسایی است،[54] کلمه «سنت» در واژه‌نامه Osnovi geopolitiki او ظاهر نمی‌شود، به عنوان مثال، و هیچ نویسنده سنت‌گرا یا فلسفی دیگری در گزیده‌های متون کلاسیک موجود در کتاب، که با هالفورد مکیندر شروع می‌شود، وجود ندارد.[55] بنابراین، Osnovi geopolitiki موفق، نمونه دیگری از سنت‌گرایی نرم است.

حزب ناسیونال بلشویک

تا زمان همسویی بعدی دوگین با کرملین، مهمترین ارتباطات سیاسی او با پروخانوف و CPRF بود؛ پس از موفقیت Osnovi geopolitiki ، مستقیماً با CPRF: در اوایل سال ۱۹۹۹ دوگین به عنوان مشاور ویژه گنادی نیکولایویچ سلزنیوف، رئیس دومای CPRF، منصوب شد.[56] او همچنین تماس‌هایی با راست‌گرایان اروپای غربی حفظ کرد. روابط دوستانه برای اولین بار با بازدیدهای دوگین از غرب در سال ۱۹۸۹ برقرار شد و با بازدیدهای دو بنوا و متحد بلژیکی‌اش رابرت استوکرز از روسیه (که اولین آنها در مارس ۱۹۹۲ صورت گرفت)[57] و با انتشار دو مجموعه از مقالات دوگین به زبان ایتالیایی توسط موتی، در سال‌های ۱۹۹۱ و ۱۹۹۲ ادامه یافت.[58] با این حال، ارتباط سیاسی که برای اولین بار به دوگین شهرت عمومی در روسیه داد و بخش زیادی از نوشته‌های دوگین با آن مرتبط بود، با نویسنده‌ای از نوع بسیار متفاوت از پروخانوف، یعنی ادوارد لیمونوف، بود.

لیمونوف یک شاعر دگراندیش مانند گولووین بود و مانند ماملایف، در سال ۱۹۷۴ به آمریکا مهاجرت کرده بود.[59] مانند دوگین، واکنش او به واقعیت‌های غربی، ناامیدی و حتی انزجار بود که در مشهورترین رمانش، Eto ya, Edichka [It’s Me, Eddie] (نیویورک، ۱۹۷۶) مستند شده است.[60] او به فرانسه نقل مکان کرد و در سال ۱۹۸۷ تابعیت فرانسه را گرفت و به نوشتن رمان‌های نیمه‌زندگی‌نامه‌ای ادامه داد که هم توسط آن دسته از روس‌هایی که می‌توانستند آنها را بخوانند، چه در خارج از کشور و چه در نسخه‌های قاچاق شده به اتحاد جماهیر شوروی، و هم توسط بسیاری از غربیان (بیشتر آنها به فرانسوی و همچنین به زبان‌های دیگر ترجمه شدند) بسیار مورد توجه قرار گرفت.

فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در سال ۱۹۹۱ به این معنا بود که مهاجرانی مانند لیمونوف (و ماملایف و سولژنیتسین) می‌توانستند و به روسیه بازگشتند.[61] برای روشنفکران جوان‌تر، بازگشت لیمونوف حتی مهم‌تر از

بازگشت سولژنیتسین بود. لیمونوف به طور گسترده‌ای، در مطبوعات و همچنین در تلویزیون، مصاحبه شد، جایی که برای بسیاری از روشنفکران لیبرال تا حدودی ناامیدکننده بود. اگرچه او بدون شک یک شاعر و رمان‌نویس خوب بود، اما در برابر دوربین‌ها کمتر سخنور و تا حدودی شهرستانی به نظر می‌رسید. نگران‌کننده‌تر، او شروع به گفتن «چیزهای عجیب» کرد. لیبرال‌ها سرانجام مجبور به اعتراف شدند که دیدگاه‌های سیاسی لیمونوف همان دیدگاه‌های اپوزیسیون بود. در سال ۱۹۹۲، زمانی که ناسیونالیست افراطی ژیرینوفسکی دولت آینده روسیه را با نام طعنه‌آمیز حزب لیبرال دموکرات خود ارائه داد، لیمونوف یکی از نه وزیر در سایه او بود.[62]

دوگین با لیمونوف در محافل اپوزیسیون اطراف پروخانوف و زیوگانوف ملاقات کرد. لیمونوف در آن زمان آماده جدایی از ژیرینوفسکی بود که به طور گسترده‌ای به عنوان یک فرصت‌طلب بی‌پرنسیپ تلقی می‌شد و هم او و هم دوگین از «باستانی بودن» اپوزیسیون موجود ناامید بودند. بر این اساس آنها بر یک اقدام مشترک مصمم شدند. دوگین نوعی جنبش می‌خواست، اما لیمونوف بر یک حزب سیاسی رسمی اصرار داشت و بنابراین در سال ۱۹۹۳ آنها حزب ناسیونال بلشویک را تشکیل دادند[63] - یک عنوان چشمگیر که توسط دوگین پیشنهاد شده بود.[64] عضو بنیانگذار سوم این حزب، نوازنده یوری لتوف، یک خواننده موسیقی پانک آنارشیست و معتاد به مواد مخدر بود که گروهش، Grazhdanskaya Oborona (دفاع مدنی)، پیروان قابل توجهی در میان گروه سنی ۱۲-۲۰ سال داشت.[65] پس از سال ۱۹۹۳ لیمونوف بر فعالیت‌های سیاسی تمرکز کرد و نوشتن داستان را متوقف کرد.[66]

لیمونوف رهبر ناسیونال بلشویک‌ها و «مرد عمل» پشت فعالیت‌های آن بود، اما احتمالاً بیشتر از واکنش او به غرب در دهه ۱۹۷۰ تا از سنت‌گرایی یا هر ایدئولوژی خاص دیگری انگیزه می‌گرفت. اولین گام ناسیونال بلشویک‌ها یک کمپین پوستر در سراسر مسکو بود که خواستار تحریم کالاهای وارداتی، تحت شعار «یانکی‌ها از روسیه بیرون!» بود. این توجه مطلوبی را به حزب جلب کرد.[67] شعارهای بعدی شامل «کواس بنوشید،[68] نه کوکاکولا»، ساخته دوگین بود. دیگر فعالیت‌ها کمتر موفق بودند. عضویت حزب در مسکو هرگز از ۵۰۰ نفر تجاوز نکرد و اگرچه ممکن است در کل روسیه به ۷۰۰۰ نفر رسیده باشد، اما این به سختی یک رقم قابل توجه در کشوری با ۱۵۰ میلیون نفر جمعیت است.[69] اتحادهای لیمونوف با دو حزب دیگر اپوزیسیون کوتاه‌مدت بود.[70]

در انتخابات دومای ۱۹۹۵، ناسیونال بلشویک‌ها به جای یک حزب، به صورت فردی کمپین کردند، زیرا وزارت دادگستری بارها از ثبت آنها به عنوان یک حزب خودداری کرده بود.[71] دوگین در یک حوزه انتخابیه سن پترزبورگ نامزد شد در حالی که لیمونوف در مسکو نامزد شد. کمپین دوگین به لطف حمایت سرگئی کوریوخین، یک نوازنده راک و جاز محترم که سمفونی نیز می‌ساخت و گروهش، Pop Mechanics ، «به طرز وحشیانه‌ای محبوب» بود، تبلیغات گسترده‌ای دریافت کرد. محبوبیت کوریوخین تا حدی از «عرفانی‌سازی‌های» او ناشی می‌شد، مانند زمانی که او در یک کانال تلویزیونی بزرگ ادعا کرد که لنین در واقع یک قارچ بوده است. او یک کنسرت پاپ رایگان تحت عنوان «کوریوخین برای دوگین»[72] سازماندهی کرد و خط ناسیونال بلشویک را در مصاحبه‌هایی مانند مصاحبه‌ای با روزنامه جوانان سن پترزبورگ *Smena* (تغییر) در سپتامبر ۱۹۹۵ توضیح داد. علی‌رغم این حمایت، دوگین تنها ۲۴۹۳ رأی، یعنی ۰.۸۵ درصد آراء، به دست آورد. لیمونوف در مسکو کمی بهتر عمل کرد و ۱.۸۴ درصد (۵۵۵۵ رأی) به دست آورد.[73]

لیمونوف که از این شکست دلسرد نشده بود، در مه ۱۹۹۷ دوباره برای یک سمت نامزد شد اما نتوانست به عنوان فرماندار منطقه نیژنی نووگورود انتخاب شود.[74] از سوی دیگر، دوگین به این نتیجه رسید که دیدگاه لیمونوف در مورد تأثیر احتمالی ناسیونال بلشویک‌ها بر رای‌دهندگان روسی (در مقابل روشنفکران روسی)

غیرواقعی است. او در مه ۱۹۹۸ حزب را ترک کرد. دیگر بنیانگذار حزب، نوازنده پانک یوری لتوف، مدتی بود که توجه چندانی به آن نکرده بود (هرچند در سال ۱۹۹۶ در مجله حزب، Elementy ، که بعداً بیشتر در مورد آن صحبت خواهیم کرد، نوشت).

بدون شک عناصری از طنز، یادآور داستان‌های لیمونوف، در مورد حزب ناسیونال بلشویک وجود دارد. به عنوان مثال، برنامه سیاسی آن شامل حق عضو حزب برای گوش ندادن در حین صحبت کردن دوست‌دخترش بود و دستورالعمل‌های حزب در مورد رفتار مناسب در سینما (بازدید از فیلم‌های غربی در گروه‌های پانزده نفره و تخریب سالن) مطمئناً قرار نبود کاملاً جدی گرفته شوند. با این وعده که «ما دنیای جنایتکاران را درهم خواهیم شکست. بهترین نمایندگان آن به خدمت ملت و دولت در خواهند آمد. بقیه با ابزارهای نظامی نابود خواهند شد» چه باید کرد؟ سلام حزبی - بازوی راست برای فاشیسم با مشت گره کرده برای بلشویسم، همراه با فریاد «دا، اسمیرت!» (مرگ: بله!) - نیز نشانه‌ای از کمدی داشت. این عناصر پوچ به وضوح به جذابیت ضد فرهنگی ناسیونال بلشویک‌ها می‌افزود. اگرچه هرگز اعتراف نکرد، حزب ناسیونال بلشویک بیشتر تجسم یک نگرش بود تا یک سازمان سیاسی جدی. در حالی که ناسیونال بلشویک‌ها برخی اقدامات را انجام می‌دهند (اعضای منفرد ناسیونال بلشویک گهگاه برای اعمال جزئی خرابکاری و نقض صلح یا در لتونی برای جرایم مواد مخدر دستگیر شده‌اند)، ادعای حزب مبنی بر هدف قرار دادن قدرت مطلق شاید باید با کمی نمک گرفته شود. اگر ناسیونال بلشویک‌ها با برخی وسایل غیرمنتظره به قدرت برسند، غیرقابل تصور است که بتوانند آن قدرت را به شکلی حتی از راه دور نزدیک به شکل فعلی خود اعمال کنند.[75] اهمیت واقعی حزب ناسیونال بلشویک برای دوگین این بود که برای چند سال پایگاهی برای حضورهای عمومی و نوشتن و انتشار او بود.

بین احزاب

پس از اینکه دوگین حزب ناسیونال بلشویک را ترک کرد، پایگاه فعالیت‌های او انتشارات خودش، Arktogeya (که به نام یک نسخه نوردیک از آتلانتیس نامگذاری شده بود) شد. Arktogeya برخی ترجمه‌های سنت‌گرایان غربی،[76] نه کتاب از دوگین (او معمولاً بین سال‌های ۱۹۹۳ و ۱۹۹۷ سالی دو کتاب می‌نوشت)،[77] و برخی از رمان‌های گوستاو میرینک، نویسنده «فانتزی» آلمانی اوایل قرن بیستم از پراگ، که بسیار به جادو و رازگرایی علاقه‌مند بود، را منتشر کرد.[78]

دوگین همچنین، با موفقیت مختلط، تلاش کرد تا نسخه خود از سنت‌گرایی را از طریق انواع مجلات و همچنین از طریق رادیو و اینترنت گسترش دهد. بار دیگر، نرم‌ترین سنت‌گرایی موفق‌ترین بوده است. یک مجله جدی «نظری»، Elementy (عناصر)، در سال ۱۹۹۳ با یک تیراژ بلندپروازانه ۵۰,۰۰۰ نسخه آغاز شد، اما تا سال ۱۹۹۶ این به ۲۰۰۰ نسخه کاهش یافته بود.[79] عدم علاقه مشابهی از سوی عموم به سنت‌گرایی سخت توسط یک انتشارات باطنی مستقل، Byelovodiye ، مشاهده شد که تعدادی از ترجمه‌های گنون و اولا را در اوایل دهه ۱۹۹۰ منتشر کرد[80] اما در حدود سال ۱۹۹۷ چاپ نویسندگان سنت‌گرا را متوقف کرد.[81] در سال ۱۹۹۹ تنها نویسندگان سنت‌گرای موجود در کتابفروشی‌های مسکو، الیاده و بورکهارت (یک کتاب، ۱۹۹۹ ، Sacred Art in East and West) بودند.[82]

موفق‌تر از المنتی یک برنامه رادیویی هفتگی یک ساعته، «پایان جهان» (Finis Mundi) بود،[83] که توسط دوگین میزبانی می‌شد و در روزهای پنجشنبه در نیمه‌شب از یک ایستگاه موسیقی محبوب، FM 101، پخش می‌شد. این برنامه (به گفته یک روزنامه مسکو)[84] «پیروان فرقه‌ای از دانشجویان دانشگاه را به خود جلب کرد» با مجموعه‌ای متنوع از موسیقی (از واگنر تا ادیت پیاف) که با پیام سنت‌گرای دوگین و بحث در مورد یک

فیلسوف واحد برای هر برنامه ترکیب می‌شد: گنون برای اولین، نیچه برای هشتمین. با این حال، این برنامه در سال ۱۹۹۷، پس از تنها شانزده هفته، به گفته دوگین، به دلایل سیاسی و نه روزنامه‌نگاری، لغو شد.

تأثیر وب‌سایت عظیم دوگین، www.arctogaia.ru، دشوار است قضاوت شود.در سال ۱۹۹۹ این وب‌سایت شامل بخش‌هایی در مورد متافیزیک، سیاست، ادبیات و اروتیک[85] و انجمن‌های گفتگو در مورد سنت‌گرایی، هرمس‌گرایی، ادبیات و باورمندان قدیمی بود. به نظر می‌رسید این انجمن‌های گفتگو توسط تعداد کمی از مردم استفاده می‌شد، اما مخاطبان www.arctogaia.ru ممکن است با رشد اتصال به اینترنت در روسیه گسترش یابند. ممکن است که تأثیر وب‌سایت دوگین در آمریکا و اروپا بیشتر از روسیه بوده باشد.[86]

تا اواخر دهه ۱۹۹۰، مهم‌ترین وسیله دسترسی دوگین به عموم مردم روسیه (به جز حضور گاه به گاه در تلویزیون ملی)[87] یک صفحه در روزنامه پروخانوف، Zavtra (فردا)، جانشین Zavtra (امروز)، بود که پس از استفاده یلتسین از نیروی مسلح علیه دومای سرکش در اکتبر ۱۹۹۳ ممنوع شده بود. صفحه دوگین - یک ضمیمه با عنوان «تهاجم اوراسیایی» - به سختی می‌توانست به همان مخاطبان خود Zavtra جذاب باشد. Zavtra به طور مشخصی عوام‌پسند بود، با داستان‌های اصلی مانند «یلتسین - دزد. دیاچنکو - دزد؟» (دیاچنکو دختر یلتسین است)، مطالبی در مورد هوانوردی نظامی و افشاگری‌هایی از چهره‌های سیاسی دموکرات به عنوان جاسوسان آمریکایی یا عوامل یهودی. «تهاجم اوراسیایی» دوگین، در مقابل، بسیار فکری‌تر بود. یک طرح‌بندی مشخصاً پست‌مدرن کاملاً متفاوت از بقیه Zavtra ممکن بود با یک اندیشه روز از امرسون (به عنوان مثال، «قهرمان کسی است که دارای یک مرکز بی‌حرکت است») تکمیل شود و مکمل داستان اصلی Zavtra در مورد «یلتسین - دزد. دیاچنکو - دزد؟» «اگزیستانسیالیسم ملی: بدن به عنوان اجرا» بود.[88]

جنبش و حزب اوراسیا

تا سال ۲۰۰۰، با دست محکم‌تر رئیس جمهور ولادیمیر پوتین که به زندگی سیاسی روسیه میزانی از قطعیت می‌بخشید که به طور مطلوبی با سرگردانی و فساد بسیار آشکار اواخر دوران یلتسین در تضاد بود، مشخص بود که اپوزیسیون به طور فزاینده‌ای حاشیه‌ای می‌شود. حزب ناسیونال بلشویک با زندانی شدن لیمونوف به اتهام حمل غیرقانونی سلاح گرم، ضربه نهایی را دریافت کرد و گروه‌های مشابه دیگر شروع به از هم پاشیدن کردند. حتی CPRF نیز به نظر می‌رسید محکوم به فنا باشد، بیش از حد به رای‌دهندگان مسن وابسته و بیش از حد در گذشته شوروی خود غرق شده بود.[89]

دوگین به این نتیجه رسید که اپوزیسیون به طور کلی و CPRF به طور خاص به جایی نمی‌رسند و به جایی نخواهند رسید.[90] به نظر او CPRF در سیستمی که قرار بود با آن مخالفت کند، جذب شده بود و علی‌رغم معاشقه‌اش با نئو-اوراسیاگرایی، ناسیونالیسم آن بیش از حد بر اساس قومیت روسی باقی مانده بود.[91] اگرچه دوگین به انتشار ضمیمه «تهاجم اوراسیایی» خود در Zavtra پروخانوف ادامه داد، اما تمرکز اصلی او به آنچه او «مرکزگرایی رادیکال» می‌نامید، تغییر یافت. این موضع جدید که به طور علنی در سال ۲۰۰۱ با تأسیس یک جنبش اوراسیا اتخاذ شد، از این جهت مرکزگرا بود که از رئیس جمهور پوتین به عنوان یک میهن‌پرست که به نظر می‌رسید متعهد به بازگرداندن قدرت روسیه و پذیرا به ایده روسیه به عنوان یک قدرت اوراسیایی است، حمایت می‌کرد. این موضع از این جهت رادیکال بود که نئو-اوراسیاگرایی دوگین برای جنبش اوراسیا محوری بود و از این جهت که عناصر لیبرال در برنامه سیاسی پوتین تحمل می‌شدند تا اینکه تأیید شوند.[92]

به نظر می‌رسد زمان اعلام جنبش اوراسیا توسط دوگین با ثبت، چند ماه قبل، یک حزب اوراسیایی روسیه توسط یک نماینده دوما، عبدالواحد نیازوف (متولد وادیم مدودف) تعیین شده باشد. نیازوف، اگرچه یک

نومسلمان روسی بود که بخش زیادی یا تمام نئو-اوراسیاگرایی دوگین را تأیید می‌کرد و با جمال در ارتباط بود، اما یک سنت‌گرا نبود.[93] اینکه او عنوان «اوراسیایی» را برای حزب خود انتخاب کرد، بیشتر معیاری از موفقیت ایدئولوژی دوگین بود - یا از نظر دوگین، «تلاشی برای غصب ایدئولوژی اوراسیایی».[94] هدف نیازوف تأسیس حزبی بود که نماینده مسلمانان در سیستم دموکراتیک باشد اما صرفاً اسلامی نباشد. ناسیونالیسم نئو-اوراسیایی هم توجیهی برای یک حزب چندمذهبی و هم راهی برای تأکید بر وفاداری او و حزبش به دولت روسیه به او می‌داد.[95]

دوگین جنبش اوراسیا خود را با سه نوع حمایت تأسیس کرد که دو مورد از آنها آن را به یک سازمان بسیار جدی‌تر از حزب ناسیونال بلشویک تبدیل کرد. اول، تعدادی از همفکران سنت‌گرا، از جمله دو عضو از حلقه دگراندیش اصلی دوران شوروی یوگنی گولووین: خود گولووین و یوری ماملایف، رمان‌نویسی که کتاب‌هایش دوگین را در دوران دانشجویی در موسسه هوانوردی با کا.گ.ب به دردسر انداخته بود.[96] نوع دوم حمایت از افراد محترمی مانند دکتر الکساندر پانارین، یک دانشمند سیاسی برجسته که کرسی علوم سیاسی در دانشگاه دولتی مسکو را داشت، می‌آمد.[97] سومین نوع از چهره‌های نزدیک به کرملین و از افسران اطلاعاتی می‌آمد. شایعات زیادی وجود داشت که گلب پاولوفسکی، دستیار نزدیک پوتین، به نوعی از جنبش اوراسیا حمایت مالی می‌کند، اما پاولوفسکی رسماً عضو جنبش نبود.[98] با این حال، اعضای رسمی شامل میخائیل لئونتیف، شخصیت تلویزیونی شناخته شده که گفته می‌شد «روزنامه‌نگار مورد علاقه رئیس جمهور» است، و مفتی طلعت تاج‌الدین، شیخ‌الاسلام روسیه، بودند.[99]

تاج‌الدین در سال ۱۹۸۰ به عنوان مفتی اتحاد جماهیر شوروی اروپایی و سیبری منصوب شده بود (سمتی که توسط کاترین کبیر در سال ۱۷۸۹ تأسیس شده بود)، به گفته برخی تحت حمایت کا.گ.ب، و خط شوروی را دنبال کرده بود. به عنوان مثال، در سال ۱۹۸۵، او به سه مفتی دیگر شوروی در محکوم کردن «جنگ اعلام نشده... که توسط امپریالیست‌های آمریکایی و دست‌نشانده‌هایشان - مجاهدین - بر [مردم افغانستان] تحمیل شده بود» پیوست.[100] علی‌رغم چالش‌های دوره‌ای، او پست و بخش زیادی از نفوذ خود را در طول پرسترویکا و تحت یلتسین و پوتین حفظ کرد.[101] حرفه قبلی او قویاً نشان می‌دهد که تأیید کرملین از جنبش اوراسیا بسیار بیشتر از ارزیابی او از اهداف جنبش بر او تأثیر داشته است و مشارکت او، مانند لئونتیف، قویاً نشان‌دهنده حمایت کرملین است.

گزارش‌های زیادی وجود داشت که جنبش اوراسیا حمایت مالی سخاوتمندانه‌ای از شاخه‌های انجمن‌های افسران بازنشسته SVR و FSB، آژانس‌های اطلاعات خارجی و امنیت داخلی که کا.گ.ب شوروی در سال ۱۹۹۱ به آنها تقسیم شده بود، دریافت می‌کرد.[102] نفر دوم دوگین در جنبش اوراسیا، پیتر یوگنیویچ سوسلوف، نیز یک افسر اطلاعاتی سابق بود. پس از خدمت در اولین اداره اصلی کا.گ.ب، سوسلوف در سال ۱۹۹۵ به عنوان سرهنگ از SVR بازنشسته شد.[103] طبق یک گزارش بحث‌برانگیز و تأیید نشده، او در ترورها تخصص داشت و با ماکسیم لازوفسکی، یک افسر سابق کا.گ.ب و FSB که در ساختن بمب‌گذاری‌های «تروریست چچنی» در مسکو در سال ۱۹۹۴ دست داشت، مرتبط بود.[104] حمایت از افسران بازنشسته FSB و SVR قطعاً نشان‌دهنده حمایت فعال افسران در حال خدمت یا خود FSB نیست، اما حداقل دلالت بر یک رابطه همکاری با FSB و کرملین دارد. با توجه به اینکه خود رئیس جمهور پوتین زمانی در اولین اداره اصلی کا.گ.ب (بعدها SVR) خدمت کرده بود، تمایلی به سپردن برخی وظایف حساس به افسران اطلاعاتی وجود داشت - نه به این دلیل که آن وظایف لزوماً به کار اطلاعاتی مربوط می‌شد، بلکه به این دلیل که افسران اطلاعاتی به عنوان افراد

قابل اعتماد، قابل اتکا و مؤثر دیده می‌شدند. بنابراین این احتمال وجود دارد که، به نوعی، سوسلوف نماینده کرملین در رهبری جنبش اوراسیا بوده باشد.

در نتیجه این نوع حمایت‌ها، جنبش اوراسیا به سرعت بیش از ۵۰ شعبه استانی و عضویت ۲۰۰۰ نفر را به دست آورد، رقمی قابل احترام برای یک جنبش، اگر نه برای یک حزب سیاسی. آنچه شاید مهم‌تر بود، این بود که رابطه همکاری با کرملین به این معنا بود که جنبش اوراسیا شروع به به دست آوردن برخی از ویژگی‌های یک اندیشکده سیاست خارجی محترم، شبیه در عملکرد (اگر نه در جهت‌گیری ایدئولوژیک) به RAND یا شورای روابط خارجی کرد. بسیاری معتقد بودند که کرملین گهگاه از جنبش اوراسیا مشاوره می‌گرفت و گاهی از این جنبش برای مطرح کردن پیشنهادهای سیاستی خود استفاده می‌کرد.[105]

جنبش دوگین از نظریه نئو-اوراسیایی در اینکه چندمذهبی بود، پیروی می‌کرد. علاوه بر مفتی تاج‌الدین، نمایندگانی از سه دین تثبیت شده دیگر روسیه - ارتدوکسی، یهودیت و بودیسم - نیز وجود داشتند. با توجه به روابط نزدیک بین سلسله مراتب ارتدوکس و کرملین، مشارکت ارتدوکس‌ها بیشتر عنصر مرکزگرا را تا عنصر رادیکال در رویکرد دوگین منعکس می‌کرد. رادیکالیسم به جای مرکزگرایی در نماینده جنبش از یهودیت، خاخام آوراهام شمولوویچ، قابل مشاهده بود، اما ادیانی که واقعاً اهمیت داشتند، ارتدوکسی و اسلام بودند.

مشارکت اسلامی می‌توانست مرکزگرا یا رادیکال باشد. همانطور که در فصل بعدی خواهیم دید، همکار سابق دوگین، جمال، تا این زمان کاملاً در اسلام‌گرایی رادیکال، که عموماً اگرچه به طور نادرست در روسیه به عنوان «وهابیت» توصیف می‌شود، جای گرفته بود. با این حال، دوگین در اینجا مرکزگرایی را به رادیکالیسم ترجیح داد. او با دقت بین «وهابیت» و «اسلام سنتی» تمایز قائل شد و اولی را محکوم و دومی را ستایش کرد. مفتی تاج‌الدین از جنبش اوراسیا به عنوان «پاسخ ما به حامیان وهابیت شیطانی»[106] استقبال کرد و مخالفت با اسلام‌گرایی رادیکال همچنین در فعالیت‌های پیتر سوسلوف، افسر سابق SVR که نفر دوم دوگین بود، قابل مشاهده است. در اوایل سال ۱۹۹۹ سوسلوف یک بنیاد به نام Yedineniye (وحدت) تأسیس کرد.[107] این بنیاد رسماً مستقل از جنبش اوراسیا بود، اما در چارچوب یک کنفرانس سازماندهی شده توسط جنبش اوراسیا (در مورد «تهدید اسلامی یا تهدید برای اسلام؟») به طور مشترک با یک رهبر جدایی‌طلب چچن، خوژ-احمد نوخایف، که او نیز یک مأمور اطلاعاتی سابق بود، یک راه حل برای درگیری در چچن پیشنهاد کرد. اساس این راه حل یک تقسیم پیشنهادی چچن به مناطق روسی و خودمختار و همچنین جایگزینی اسلام رادیکال «وهابی» با اسلام سنتی و صوفی بود.[108] مشخص نیست که این طرح تا چه حد توسط کرملین حمایت می‌شد (این یکی از چندین طرحی بود که در آن زمان پیشنهاد می‌شد).

«مرکزگرایی رادیکال» و ارتباطات کرملین دوگین به هیچ وجه او یا جنبش او را به یک عروسک خیمه‌شب‌بازی کرملین تبدیل نکرد، همانطور که در پی حملات ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ به آمریکا دیده شد. مفتی تاج‌الدین (همانطور که انتظار می‌رفت) بلافاصله خط کرملین را در محکوم کردن حملات دنبال کرد. دوگین نیز بلافاصله تسلیت خود را ابراز کرد و محکومیت خود را از «اقدامات قاتلان علیه مردم بی‌گناه» روشن ساخت.[109]

با این حال، او همچنین نوشت که هواپیماهایی که برج‌های دوقلو را نابود کردند، «پرستوهای آخرالزمان» بودند، شبیه به گلوله‌های تفنگ گاوریلو پرینسیپ در سارایوو در سال ۱۹۱۴ که جنگ جهانی اول را شعله‌ور کرد. «پرستوهای» ۱۱ سپتامبر، او در ۱۲ سپتامبر اعلام کرد، آمریکا را مجبور به پاسخی خواهند کرد که یک «جنگ بین جهانی‌گرایی تک‌قطبی [آمریکایی]... و تمام بقیه جهان» را که احتمالاً آخرالزمانی خواهد بود، شعله‌ور خواهد کرد.[110] او معتقد بود که در این جنگ روسیه باید (احتمالاً تنها در ابتدا، هرچند او این را

نگفت) بی‌طرف بماند در حالی که روابط خود را با بلوک اوراسیا بهبود می‌بخشد،[111] و بر این اساس او موضع طرفدار آتلانتیکی را که پوتین اتخاذ کرد، به عنوان «اولین اشتباه بزرگ ژئوپلیتیکی که توسط رئیس جمهور انجام شد» دید. از نظر دوگین، اقدام آمریکا در افغانستان «ضربه خردکننده‌ای به استراتژی اوراسیاگرایی در آسیای مرکزی وارد می‌کند». با این حال، او استدلال کرد که با این وجود باید از پوتین حمایت کرد، زیرا جایگزین‌ها بدتر بودند.[112] این حادثه به وضوح نشان می‌دهد که عنصر رادیکال «مرکزگرایی رادیکال» دوگین قوی‌تر از عنصر مرکزگرا بود. به عبارت دیگر، دوگین به قول خود وفادار بود که «ما تنها توسط منافع روسیه در یک چشم‌انداز بلندمدت هدایت می‌شویم. اگر دفاع از منافع بلندمدت از نظر سیاسی راحت نباشد، یا اگر با وضعیت فعلی در تضاد باشد، ما به همان اندازه از آنها دفاع می‌کنیم».[113]

در سال ۲۰۰۲ دومین کنگره جنبش اوراسیا تصمیم به تبدیل جنبش به یک حزب سیاسی، یعنی حزب اوراسیا (عنوانی که کمی با عنوان حزب نیازوف، یعنی حزب اوراسیایی، متفاوت بود) گرفت.[114] این دلالت بر این داشت که دوگین قصد ثبت حزب خود و شرکت در انتخابات دومای ۲۰۰۳ را دارد، اما در حال حاضر، اهمیت این تحول هنوز مشخص نیست.

به طور مشابه، اهمیت سنت‌گرایی و نئو-اوراسیاگرایی برای سیاست روسیه هنوز مشخص نیست. از سال ۱۹۹۱، نئو-اوراسیاگرایی در گفتمان در حال تحول در مورد آینده روسیه، گفتمانی که در آن جایگزین‌های دموکراسی لیبرال به سبک غربی حمایت قابل توجهی دارند، در حال افزایش اهمیت بوده است. دوگین ممکن است در دیدن گنون به عنوان یک مارکس محقق نشده (شباهتی که ممکن است دوگین را به عنوان یک لنین جدید نشان دهد، هرچند خود دوگین این شباهت دوم را ترسیم نمی‌کند) زیاده‌روی کند. با این حال، او به وضوح نشان داده است که سنت‌گرایی «نرم» می‌تواند نفوذ قابل توجهی در زندگی سیاسی روسیه داشته باشد.

نئو-اوراسیاگرایی اسرائیلی

نئو-اوراسیاگرایی دوگین با علاقه توسط رادیکال‌های سیاسی در سراسر جهان دنبال می‌شد. با این حال، من در اینجا تنها به یک نمونه از صدور نئو-اوراسیاگرایی - به اسرائیل، جایی که توسط دو سازمان نمایندگی می‌شود، خواهم پرداخت: Be’ad Artzeinu (برای میهن‌مان) و گروه تحلیلی MAOF. من با تمرکز بر اسرائیل، ارزیابی خود دوگین از اهمیت نئو-اوراسیاگرایی اسرائیلی را دنبال می‌کنم.[115]

گروه تحلیلی MAOF ولادیمیر بوکارسکی سازمان کمتر مهم از این دو است. این گروه، که به طور سست با تعدادی از دیگر گروه‌های اولترا‌ناسیونالیست در سمت راست حزب لیکود همسو است، در سال ۱۹۹۷ برای ترویج ناسیونالیسم در میان مهاجران روسی از طریق جزوات، سمینارها و تورهای راهنمایی شده از شهرک‌های یهودی‌نشین در یهودا، سامره و غزه (سرزمین‌های اشغالی) تأسیس شد.[116] این گروه یک وب‌سایت بزرگ، کاملاً به زبان روسی، دارد و یکی از ۲۴ دسته در آنجا به نئو-اوراسیاگرایی اختصاص یافته است، با مقالاتی از دوگین و دیگر نویسندگان در مورد مضامین آشنای نئو-اوراسیایی.[117] دیدگاه‌های نئو-اوراسیایی همچنین در نوشته‌های جدیدتر بوکارسکی در جاهای دیگر یافت می‌شود. به نظر می‌رسد این گروه تنها به تبلیغ دیدگاه‌های خود علاقه‌مند است، نه به هیچ اقدام مستقیمی.

گروه مهم‌تر به‌اد آرتزینو است که در سال ۲۰۰۲ ادعا می‌کرد چندین صد عضو دارد که همگی از تبار روسی بودند. دو نفر از رهبران آن در مسکو برای کنگره تأسیس جنبش اوراسیا حضور داشتند، خاخام آوراهام شمولوویچ و آویگدور اسکین، هر دو شهروند اسرائیلی با اصالت روسی.[118] در حال حاضر، به‌اد آرتزینو تنها یک

اقدام را آغاز کرده است - اعتراضی در خارج از سفارت لتونی در تل‌آویو در آوریل ۲۰۰۱ - اما فعالیت‌های قبلی اسکین نشان می‌دهد که ممکن است اقدامات دیگری نیز انتظار رود.

اعتراض به‌اد آرتزینو در دفاع از واسیلی کونونوف بود که در سال ۲۰۰۰ در لتونی به اتهام جنایات جنگی مرتکب شده در سال ۱۹۴۴ (دستور اعدام شش غیرنظامی، از جمله یک زن باردار) به زندان محکوم شده بود. از دیدگاه لتونی، کونونوف مقصر یک جنایت جنگی بود، زیرا غیرنظامیان لتونیایی بودند و کونونوف عضو یک شبه‌نظامی همراه با ارتش شوروی مهاجم بود.[119] از دیدگاه به‌اد آرتزینو، کونونوف بی‌گناه بود، زیرا لتونیایی‌هایی که او دستور کشتن آنها را داده بود، احتمالاً هواداران نازی بودند و محاکمه و محکومیت کونونوف نشانه روشنی از نازیسم در حال ظهور در لتونی بود.[120] از دیدگاه روسیه، کونونوف بی‌گناه بود، زیرا او یک مبارز مقاومت بود که تحت اختیار شوروی عمل می‌کرد و محاکمه او نشانه روشنی از احساسات ضدروسی بود. واکنش روسیه آنقدر شدید بود که رئیس جمهور پوتین به کونونوف تابعیت افتخاری روسیه را اعطا کرد.[121] دو گروه جداگانه از ناسیونال بلشویک‌ها در دفاع از کونونوف وارد لتونی شدند و یکی از آنها حتی تلاش کرد تا برج کلیسای سنت پیتر در مرکز ریگا، پایتخت لتونی، را منفجر کند.[122] اگرچه دوگین در زمان اعتراضات به‌اد آرتزینو دیگر با ناسیونال بلشویک‌ها مرتبط نبود، اما همسویی بین ناسیونالیست‌های اسرائیلی و روسی که در پرونده کونونوف قابل مشاهده است، چشمگیر است.

زندگی‌نامه شمولوویچ نشان می‌دهد که چگونه یک اسرائیلی می‌تواند به یک نئو-سنت‌گرا تبدیل شود، که در ظاهر یک تحول شگفت‌انگیز است، با توجه به تأکیدات هم سنت‌گرایی و هم نئو-اوراسیاگرایی بر اسلام و ارتباط قبلی دوگین با گروه‌هایی که به طور گسترده‌ای به عنوان فاشیست و ضدیهودی دیده می‌شدند. شمولوویچ در مورمانسک توسط والدین سکولار شوروی بزرگ شد و به طور مبهمی آگاه بود که «یهودی» است اما به هیچ وجه مذهبی نبود. پس از کشف مجدد دین مادربزرگش، او به اسرائیل مهاجرت کرد و یک خاخام حسیدی (پرهیزکار) شد (مشخص نیست که این دو رویداد به چه ترتیبی رخ داده‌اند).[123] حسیدیم، که از برخی جهات معادل یهودی صوفیان هستند، به شدت ارتدوکس هستند و ارتدوکس‌های سرسخت عموماً یکی از دو موضع افراطی را در مورد دولت اسرائیل اتخاذ می‌کنند. در یک سر طیف، آنها ممکن است آن را به عنوان یک تلاش بی‌دینانه و کفرآمیز برای تسریع در رستگاری رد کنند. در سر دیگر طیف، آنها ممکن است اسرائیل را به عنوان عنصری در رستگاری ببینند. در این مورد، فتح غیرمنتظره یهودا و سامره توسط اسرائیل در سال ۱۹۶۷ به عنوان یک هدیه الهی دیده می‌شود و هرگونه تلاشی برای واگذاری این سرزمین‌های «اشغالی» کفرآمیز است.[124] این موضعی است که شمولوویچ اتخاذ کرد. او به حدود ۲۵۰ نفر دیگر در یک «شهرک» بحث‌برانگیز، از نظر نمادین مهم و به شدت دفاع شده در مرکز الخلیل، شهری با حدود ۴۰,۰۰۰ ساکن عرب که توسط آنها به نام الخلیل شناخته می‌شود، پیوست.[125]

از نظر اسرائیلی، شمولوویچ و همراهانش بدون تردید رادیکال هستند و عموماً در مطبوعات به عنوان «افراط‌گرایان راست‌گرا» توصیف می‌شوند (در کاربرد اسرائیلی، اصطلاحات «راست» و «چپ» به معنای بسیار متفاوتی نسبت به آمریکا و اروپا به کار می‌روند و عمدتاً به رویکردها به مسئله فلسطین اشاره دارند: چپ طرفدار زمین در برابر صلح است و راست نیست). رویکرد نئو-اوراسیاگرایی به مسئله فلسطین به خوبی با فعالیت‌های آویگدور اسکین، یک شهرک‌نشین دیگر با اصالت روسی در الخلیل، همکار شمولوویچ و عضو جنبش اوراسیای دوگین، نشان داده می‌شود.

اسکین در سال ۱۹۹۵ زمانی که به توافقات اسلو با تلفظ یک pulsa d’nura (ضربات آتش به زبان آرامی)، یک نفرین مرگ باستانی کابالیستی که عموماً معتقدند در عرض ۳۰ روز عمل می‌کند، بر نخست‌وزیر اسحاق رابین پاسخ داد، مشهور شد. اسکین از «فرشتگان ویرانگر خواست که شمشیری به این مرد شریر بزنند... به خاطر تحویل دادن سرزمین اسرائیل به دشمنان ما». سی و دو روز بعد، رابین توسط ایگال امیر (نه یک شهرک‌نشین، بلکه یک دانشجو از هرتزلیا) به ضرب گلوله کشته شد و در نتیجه، در سال ۱۹۹۷ اسکین به اتهام تحریک به چهار ماه زندان محکوم شد.[126] پس از آزادی، او شروع به آماده‌سازی دو پروژه کرد که برای شعله‌ور کردن یک واکنش فلسطینی که توافقات اسلو را نابود می‌کرد، طراحی شده بود: پرتاب سر خوک به محوطه قبه‌الصخره در تپه معبد در ماه رمضان، و قرار دادن سر خوک دیگری بر روی قبر عزالدین القسام (یک قهرمان ملی فلسطینی که توسط مقامات قیمومیت بریتانیا در سال ۱۹۳۵ کشته شد). سرویس‌های امنیتی اسرائیل این نقشه‌ها و همچنین نقشه‌ای برای به آتش کشیدن ساختمانی متعلق به یک گروه چپ‌گرای اسرائیلی، دور شالوم، را کشف کردند و اسکین و یک همدست دستگیر شدند. در سال ۱۹۹۹ اسکین به دو سال و نیم زندان محکوم شد.[127] به طعنه، یک سال بعد بازدید آریل شارون از تپه معبد منجر به تقریباً همان نتیجه‌ای شد که پروژه‌های اسکین هدف قرار داده بودند و انتفاضه دوم را شعله‌ور کرد.

مشارکت اسکین و شمولوویچ در یک جنبش اوراسیا که قصد دارد بخش زیادی از جهان اسلام را در آغوش بگیرد، آشکارا پارادوکسیکال است. اتحاد با اسلام به وضوح عنصری از نئو-اوراسیاگرایی نبود که برای آنها جذاب باشد. آنچه جذاب بود، عناصر ضدآمریکایی در نئو-اوراسیاگرایی بود که به خوبی با دیدگاه بسیاری از شهرک‌نشینان از دولت خودشان که آنها را، مردم یهود و صهیونیسم را، تحت فشار آمریکا خیانت می‌کند، مطابقت داشت. حتی دولت نخست‌وزیر شارون نیز برای بسیاری از شهرک‌نشینان تنها یک بهبود جزئی نسبت به دولت نخست‌وزیر رابین به نظر می‌رسید، زیرا به طور کامل امکان سازش با فلسطینیان را رد نمی‌کرد و به نظر می‌رسید در برابر فشار آمریکا انعطاف‌پذیر باشد. توضیح شمولوویچ برای این خیانت، «فرآیند انقیاد نخبگان سیاسی به نفوذ غرب» بود،[128] که نئو-اوراسیاگرایی با آن مبارزه می‌کند.

شمولوویچ و اسکین نئو-اوراسیاگرا هستند تا سنت‌گرا، و هیچ مدرکی وجود ندارد که هیچ یک از آنها هرگز گنون را خوانده باشد. حتی نئو-اوراسیاگرایی آنها نیز نتیجه‌ای از دیگر فعالیت‌هایشان است تا علت آنها - موضع اسکین قبل از توسعه نئو-اوراسیاگرایی بود و اولین فعالیت سیاسی شناخته شده او در سال ۱۹۷۹ بود، زمانی که در ۱۹ سالگی، او و سه شهرک‌نشین جوان دیگر برای ورود به خانه‌های فلسطینیان در الخلیل، جایی که «مبلمان را واژگون و ساکنان را مورد ضرب و شتم قرار دادند»، دستگیر شدند.[129] سه سال بعد، در سال ۱۹۸۱، اسکین دوباره، این بار در حین اعتراضی در مقابل دفاتر شرکت هواپیمایی شوروی آئروفلوت در نیویورک، دستگیر و به «اغتشاش، تجمع غیرقانونی، رفتار بی‌نظم و تلاش برای خرابکاری جنایی» متهم شد.[130]

نئو-اوراسیاگرایان اسرائیلی نماینده توسعه‌ای از فعالیت‌های دوگین هستند که حتی نمی‌توان آن را سنت‌گرایی «نرم» توصیف کرد. با این حال، تا آنجا که آنها از یک ایدئولوژی که تا حدی از سنت‌گرایی گرفته شده است، استفاده می‌کنند، آنها نیز - هرچند به طور غیرمستقیم - از تبار کار گنون هستند.

جهان اسلام

اولین کشور در جهان اسلام که با سنت‌گرایی روبرو شد، ایران بود. اگرچه انقلاب اسلامی به فعالیت‌های نصر در آنجا پایان داد، اما سنت‌گرایی از انقلاب جان سالم به در برد و تا پایان قرن بیستم به ایفای نقشی در بحث عمومی در مورد جهت‌گیری آینده جمهوری اسلامی رسید. تا آن زمان، سنت‌گرایی همچنین در گفتمان عمومی دیگر کشورهای اسلامی، به ویژه ترکیه و مالزی، و در فدراسیون روسیه، که جمعیت مسلمان قابل توجه و دیرینه‌ای دارد، ظاهر شده بود.[1] با این حال، در جهان عرب، سنت‌گرایی به طور کلی از گفتمان عمومی غایب بود. در الجزایر به عنوان نامرتبط رد شد و در مراکش نقشی نزدیک‌تر به نقش آن در غرب ایفا کرد و به جستجوهای معنوی فردی برخی از مراکشی‌های غرب‌زده پاسخ می‌داد اما تأثیر قابل تشخیصی بر جامعه گسترده‌تر نداشت.

گنون در شمال آفریقا

محبوبیت مجدد نوشته‌های سنت‌گرا در اروپا پس از دهه ۱۹۶۰، تأثیری بر شمال آفریقای فرانسوی‌زبان، به ویژه الجزایر و مراکش، داشت، تقریباً همانطور که در حدود همان زمان در مسکو داشت.

گروه کوچکی از روشنفکران دگراندیش الجزایری در حدود سال ۱۹۶۷ شروع به خواندن آثار گنون کردند. آنها با روحیه سوسیالیستی و مادی‌گرایانه رژیم الجزایر، یعنی جبهه آزادی‌بخش ملی (FLN) که الجزایر را از طریق جنگ خونین با فرانسه به استقلال رسانده بود و مفهوم «جنگ انقلابی» را در ایتالیا تثبیت کرده بود[2] و سپس یک دولت تک‌حزبی سوسیالیستی تأسیس کرده بود، مخالف بودند.

یکی از این روشنفکران دگراندیش، رشید بن عیسی، مجموعه‌ای از کارگاه‌ها را برای دانشجویان دانشگاه راه‌اندازی کرد که هدف آن دور کردن جوانان الجزایری از مادی‌گرایی سوسیالیستی و در نتیجه آغاز یک رنسانس اسلامی در الجزایر بود.[3] سخنران اصلی آنها، مالک بن‌نبی، روشنفکر برجسته اسلام‌گرای الجزایر بود و یک سخنران مهمان، روژه گارودی بود که در آن زمان عضو کمیته مرکزی حزب کمونیست فرانسه و بعدها مشهورترین نومسلمان فرانسه - و اتفاقاً، از علاقه‌مندان به گنون - بود.[4] تحلیل‌های سنت‌گرا مرکز حمله بن عیسی به مدرنیته بود. با توجه به تسلط FLN بر زندگی فرهنگی و فکری الجزایر، برگزاری چنین کارگاه‌هایی به طور مستقل اگر غیرممکن نبود، دشوار بود، بنابراین بن عیسی یک دفتر مطالعات جامعه‌شناسی اسلامی را در وزارت آموزش و پرورش ایجاد کرد که به او اجازه می‌داد کارگاه‌ها را به نام وزارتخانه ترتیب دهد (آنها معمولاً در مدارس دولتی در طول تعطیلات مدرسه برگزار می‌شدند). این کارگاه‌ها هر تابستان از سال ۱۹۶۹ برگزار می‌شدند، سه یا چهار روز طول می‌کشیدند و هر بار حدود ۱۲۰ تا ۱۴۰ دانشجو را جذب می‌کردند. بیشتر

دانشجویان پیشینه فنی یا علوم طبیعی داشتند - دانشجویان علوم انسانی به عنوان یک مورد از دست رفته رها شده بودند.

با این حال، هیچ ترجمه‌ای از آثار گنون به عربی وجود نداشت، هرچند رشید بن عیسی به آن فکر کرده بود. او به این نتیجه رسید که اگرچه چنین ایده‌هایی به زبان فرانسه ممکن است به سوق دادن الجزایری‌هایی که اساساً در یک سیستم فرانسوی تحصیل کرده بودند به سمت اسلام کمک کند، اما به زبان عربی آنها تنها خوانندگان کمتر تحصیل‌کرده الجزایر را رسوا می‌کنند که احتمالاً آنها را «اشتباه» می‌فهمند و آنها را غیراسلامی یا حتی ضداسلامی می‌بینند.

سنت‌گرایی در الجزایر ریشه ندواند. بن‌نبی پس از ابراز علاقه اولیه، به این نتیجه رسید که گنون و دیگر سنت‌گرایان به مشکلات غرب می‌پردازند، نه به مشکلات الجزایر که به نظر او بیشتر سیاسی و اقتصادی بودند تا معنوی. علاقه به یک راه حل اسلامی برای این مشکلات - یعنی به اسلام‌گرایی یا اسلام سیاسی رادیکال - افزایش یافت و علاقه به سنت‌گرایی کاهش یافت. کارگاه‌های بن عیسی متوقف شد و بن عیسی الجزایر را برای یک حرفه در خارج از کشور ترک کرد و سرانجام به مقر یونسکو در پاریس رسید. پسرعموی بن عیسی، حمزه بن عیسی، دو کتاب به زبان فرانسه در مورد مدرنیته نوشته بود که از هر نظر سنت‌گرا بودند - حمزه بن عیسی حتی با موفقیت تلاش کرد تا سبک خود گنون را بازتولید کند. این کتاب‌ها ناشری پیدا نکردند. حمایت از گروه اصلی اسلام‌گرای الجزایر، (FIS)، منجر به پیروزی FIS در اولین انتخابات آزاد الجزایر مستقل در سال ۱۹۹۱ و جنگ داخلی در سال بعد شد.

در مراکش، جایی که شرایط سیاسی آرام‌تر و شرایط اقتصادی کمتر از الجزایر شدید بود، سنت‌گرایی موفق‌تر بود. این جنبش نقش مهمی در یک رنسانس صوفیانه در میان نخبگان که در دهه ۱۹۷۰ آغاز شد و توسط یک طریقت صوفی به نام بودشیشیه رهبری می‌شد، ایفا کرد. با این حال، گنون هرگز در آنجا به عربی ترجمه نشده است، به دلایل تقریباً مشابهی که بن عیسی ایده ترجمه در الجزایر را رها کرد.

بودشیشیه یک طریقت سنت‌گرا نیست - شیخ آن، حمزه بن ابی‌العباس، هرگز گنون را نخوانده است، هرچند مطمئناً نام او را شنیده است.[5] با این حال، از نظر احمد قسطاس، که زمانی مقدم بودشیشیه برای منطقه مهم فاس بود، آثار گنون نقش مهمی در آوردن تقریباً همه آن دسته از اعضای آن که از آنچه قسطاس «محیط فرانسوی‌زبان» می‌نامد - یعنی مراکشی‌های تحصیل‌کرده به زبان فرانسه، نخبگانی که ممکن است در خانه به لهجه مراکشی عربی صحبت کنند اما در خواندن به زبان فرانسه راحت‌تر از عربی هستند - به این طریقت داشته است.

بودشیشیه در جذب نیرو از این محیط و همچنین از طبقات اجتماعی بلافاصله پایین‌تر از آن، به طور چشمگیری موفق بوده است، دستاوردی قابل توجه با توجه به جهل و خصومت نسبت به تصوف که در این محیط رایج است و فاصله‌ای که بین سبک زندگی نخبگان و اسلام وجود دارد.[6]

سنت‌گرایی می‌تواند به این محیط به روش‌هایی برسد که دیگر رویکردها نمی‌توانند. زمانی که زکیه زوانات، یک بودشیشی فرانسوی‌زبان و یک سنت‌گرا، توسط مجله پرتیراژ فرانسوی‌زبان دومان (Demain) در مورد تصوف مصاحبه شد، او از مصاحبه برای صحبت در مورد شیخ خود استفاده نکرد، بلکه برای ستایش «کار بی‌اندازه» گنون استفاده کرد که «بزرگی بیشتری به تصوف بخشیده بود».[7] این تأکید ممکن است صرفاً ناشی از اشتیاق او به گنون بوده باشد، اما ممکن است حساب شده نیز باشد. زوانات در مقالات خود، تلاش زیادی می‌کند تا به تصورات غلط خوانندگان فرانسوی‌زبان خود در مورد تصوف بپردازد، مانند ارائه آن به عنوان مخزن «آن

بعد جهانی که آن را با عمیق‌ترین الهام انسان به سوی آزادی، در جستجوی مطلق، در تماس قرار می‌دهد» و عجله در اطمینان دادن به خوانندگانش که این غیراسلامی یا متعصبانه نیست.[8] اینکه خود زوانات نه تنها بی‌حجاب بلکه حتی جذاب است، باید خوانندگانش را نیز مطمئن کند. بنابراین، محتمل است که زوانات بر گنون تأکید می‌کند زیرا کار او را بهترین نقطه دسترسی به تصوف برای خوانندگانش می‌داند. برای او همانطور که برای عبدالحلیم محمود در مصر، تأیید تصوف توسط یک فرانسوی «متمدن» خوشایند و مفید است.

گنون در دهه ۱۹۶۰ در محیط فرانسوی‌زبان مراکش همانطور که در الجزایر شناخته شد و همراه با سارتر و کامو خوانده می‌شد.[9] خوانندگان مراکشی گنون (برخلاف بیشتر خوانندگان غربی او) عموماً می‌دانستند که او خود مسلمان و صوفی شده است و معمولاً (اگرچه نه کاملاً دقیق؛ به فصل ۴ مراجعه کنید) با عبدالحلیم محمود، که نوشته‌هایش نیز در مراکش محبوب بود، مرتبط دانسته می‌شد. بنابراین، سنت‌گرایی گنون خوانندگان مراکشی او را مستقیم‌تر از خوانندگان اروپایی و آمریکایی‌اش به سمت تصوف هدایت می‌کرد و هیچ سنت‌گرای مراکشی شناخته شده‌ای نیست که از گنون به مقاصد غیراسلامی رسیده باشد. این تا حدی به این دلیل است که تصوف، اگرچه در حال افول بود، اما برای حتی مدرن‌ترین مراکشی «زیر سطح حاضر» باقی مانده بود و تا حدی به دلیل عدم وجود تقریباً کامل گروه‌های «روح‌گرای» عصر جدید در مراکش بود. اگرچه بخش فرانسوی‌زبان یک کتابفروشی بزرگ در کازابلانکا ممکن است از طبقه‌بندی استاندارد غربی «معنویت» در چیدمان کتاب‌هایش پیروی کند، اما تمام کتاب‌های فروشی در این بخش معمولاً به اسلام می‌پردازند (شاید به جز یکی دو مورد در مورد مسیحیت).[10] از چنین کتاب‌هایی در مورد اسلام، بسیار بیشتر به تصوف می‌پردازند تا آنچه در بخش عربی چنین کتابفروشی‌ای وجود دارد، که منعکس کننده سلیقه خوانندگان فرانسوی است.

کتاب‌های خود گنون در پایان قرن بیستم به طور کلی برای فروش در دسترس نبودند، تا حدی به این دلیل که ناشر اصلی فرانسوی گنون (گالیمار) برای بازار مراکش بسیار گران بود، اما در صورت نیاز می‌توانستند به راحتی سفارش داده شوند. با این حال، آثار فراوانی از دیگر سنت‌گرایان که خواننده علاقه‌مند را به گنون هدایت می‌کرد، در دسترس بود.[11] اینها شامل کتاب‌هایی از فوزی صقلی، یک مراکشی از محیط فرانسوی‌زبان بود که مانند قسطاس، به یک مقدم بودشیشی تبدیل شد.

فوزی صقلی

صقلی علاوه بر اینکه مهمترین سنت‌گرای مراکشی است، نمونه خوبی از چگونگی بازگرداندن مراکشی‌های مدرن توسط سنت‌گرایی به خاستگاه‌هایشان نیز هست که به گفته قسطاس یکی از وظایف اصلی بودشیشیه است. هر دو پدربزرگ صقلی از علمای قروین در فاس (موسسه پیشرو آموزش در غرب اسلامی) و همچنین صوفی، پیروان یک شاخه مراکشی از طریقت خلوتیه بودند.

از سوی دیگر، پدر صقلی یک مدیر ارشد بیمارستان، دوزبانه به زبان‌های فرانسوی و عربی، مردی پرمشغله بود که هیچ علاقه‌ای به تصوف نداشت (هرچند نمازهای آیینی را می‌خواند). تحصیلات صقلی کاملاً به زبان فرانسوی، در میسیون کولتورل فرانسز در فاس بود و تحصیلات دانشگاهی او (از سال ۱۹۷۳) در دانشگاه پاریس بود، جایی که جامعه‌شناسی خواند و از آنجا دکترای دولتی (Ph.D.) در انسان‌شناسی گرفت.[12]

بنابراین، صقلی یک مراکشی کاملاً مدرن بود. در طول چهار سال اول حضورش در پاریس، علایق او بسیار شبیه به علایق هر دانشجویی در دهه ۱۹۷۰ بود، هرچند او در حاشیه فعالیت‌های سیاسی باقی ماند و هرگز به هیچ گروه یا جنبش سیاسی نپیوست. با این حال، نارضایتی از این شیوه زندگی، او را به یک جستجوی معنوی برای «امر ذاتی» سوق داد. اولین علاقه او به تائوئیسم بود، همانطور که به راحتی می‌توانست برای هر

دانشجوی پاریسی با اصالت صرفاً فرانسوی در دهه ۱۹۷۰ باشد، بسیار شبیه به اینکه اولین علایق نصر به هندوئیسم بود. اگرچه به نظر می‌رسید تائوئیسم یک «ذات» به زیبایی ساده شده را ارائه می‌دهد، اما صقلی دریافت که هیچ مسیر عملی قابل اجرایی را نشان نمی‌دهد. ناامیدی ناشی از آن، منعکس کننده تأکید عمومی اسلامی بر عمل بود که در فصل ۴ ذکر شد.

بنابراین صقلی شروع به روی آوردن به اسلام دوران کودکی مراکشی خود کرد، قرآن می‌خواند و حتی دوباره شروع به خواندن نمازهای آیینی کرد، «همه به تنهایی، در وسط پاریس!» همانطور که بعداً به یاد آورد - پاریس و نماز دو سر یک طیف برای یک مراکشی فرانسوی‌زبان را اشغال می‌کنند. علاوه بر این، صقلی شروع به خرید کتاب در مورد اسلام و تصوف کرد - یک ترجمه فرانسوی از رومی، کتابی در مورد ابن عربی توسط همکار نصر، هانری کربن، و کتاب‌هایی از سنت‌گرایان: نگاهی به باطن‌گرایی اسلامی و تائوئیسم گنون (مجموعه مقالات پس از مرگ) که علایق اول و دوم صقلی را ترکیب می‌کرد؛ کتابی از ژان-لویی میشون مریمی؛ و دو کتاب از مارتین لینگز، ترجمه‌های فرانسوی تصوف چیست؟ و قدیس صوفی.[13]

در حالی که چنین کتاب‌هایی ممکن بود یک فرانسوی را به شوئون و مریمیه هدایت کند و در واقع حتی نصر ایرانی را به این مقصد هدایت کرده بود، اما برای صقلی بیشتر یک پله بودند. آنها او را به «رمزگشایی» (کلمه او) از آنچه از قبل می‌دانست، به بازگشت به مراکش در جستجوی یک استاد معنوی هدایت کردند. برنامه اولیه صقلی رفتن به جنوب، منطقه دورافتاده و بیابانی مراکش بود که کمتر تحت تأثیر مدرنیته قرار گرفته بود، سفری ماجراجویانه که یک عمو پیشنهاد همراهی با او را داده بود. با این حال، قبل از شروع سفر، صقلی از سرنوشت تأسف‌بار یک خویشاوند سببی، یک تاجر به نام طاهر رئیس، که در آن زمان خانواده فکر می‌کردند به نوعی فرقه گم شده است، بسیار شنید. در واقع، رئیس پیرو یکی از مهمترین شیوخ مراکشی اواخر قرن بیستم، حمزه البودشیشی، شده بود.

اگرچه بودشیشیه در واقع یک طریقت صوفی کاملاً عادی اسلامی بود، اما ورود طاهر رئیس به آن خانواده‌اش را نگران و ناامید کرد. به دلیل تصورات نادرست آنها از اینکه یک صوفی چیست، شیخ حمزه برای آنها مانند یک شیاد و شارلاتان یا حداقل یک فرد فریب خورده به نظر می‌رسید. این واقعیت که طریقت او شناخته شده بود که مردان جوانی را که قبلاً بی‌دین بودند - به عنوان مثال، آشکارا الکل می‌نوشیدند - جذب کرده بود، فقط اوضاع را عجیب‌تر می‌کرد. یک استثنا یک مرد مسن بود که پس از گوش دادن به بحث‌ها در کازابلانکا، اظهار داشت که حاضران باید مراقب آنچه در مورد حمزه البودشیشی می‌گویند باشند، کسی که ممکن است یک قدیس زنده باشد. صقلی نیز نظر مشابهی داشت: آنچه او شنید، توصیف لینگز از احمد العلوی، از استاد معنوی که خواندن‌های سنت‌گرایانه‌اش توصیف کرده بود را به یادش آورد. او دعوتی برای یک مراسم ذکر بودشیشی به دست آورد، وارد طریقت شد و به زاویه در مداغ، نزدیک وجده در مرز مراکش و الجزایر، سفر کرد و در آنجا یک هفته را گذراند.

عملکرد سنت‌گرایی برای صقلی مهم اما اساساً فرعی بود. این دینی بود که در آن متولد شده بود، نه سنت‌گرایی، که جستجوی او را به تصوف و شیوخ مراکش هدایت کرد، اما این خواندن آثار نویسندگان سنت‌گرا بود که به او «ارجاعات بسیار دقیقی» داد و شناسایی شیخ حمزه را به عنوان استادی که به دنبالش بود، آسان کرد.

این خواندن‌ها همچنین به تأیید انتخابی که رئیس مستقل از چنین خواندن‌هایی کرده بود، کمک کرد: در طول هفته‌ای که صقلی پس از ملاقات با او و در اولین ذکر بودشیشی که شرکت کرده بود، با او گذراند، همسر رئیس از

شنیدن احترام تاریخی این نوع تصوف از صقلی، که توضیحات خود را بر اساس خواندن‌هایش در پاریس بنا کرده بود، شیفته و آسوده خاطر شد.

انواع دیگری از تأیید نیز در کار بود. با ملاقات با شیخ حمزه، صقلی بلافاصله او را به عنوان استادی که در رؤیاهایش در حدود زمان عزیمتش از پاریس ظاهر شده بود، شناخت و سوالی که شیخ حمزه از او پرسید - «پس می‌خواهی روح را به اصلش بازگردانی؟» - به نظر می‌رسید معنای دوگانه‌ای داشته باشد، زیرا کلمه asl (در اصطلاح صوفیانه، یک ارجاع ضمنی به خدا) می‌تواند به معنای «سنت» و همچنین «منشأ» گرفته شود. تأیید دیگری با بازگشت صقلی به فاس آمد. واکنش خانواده‌اش به پیوستن او به بودشیشیه «وحشت عمومی» بود و مادر ناامیدش او را برای ناهار نزد پدرش، ادریس، معلم بازنشسته قرویین، برد تا او به صقلی توضیح دهد که کاری که او می‌کند اسلام نیست و توسط اسلام لازم نیست. در طول این ناهار، گفتگو در خطوط غیرمعمولی پیش رفت و همه در مورد دین و معنویت صحبت می‌کردند و خود ادریس داستان‌هایی از صوفیان گذشته فاس را تعریف می‌کرد که هیچ یک از حاضران قبلاً نشنیده بودند. مادر صقلی، تا حدودی متعجب، به پدرش یادآوری کرد که این کاری نیست که قرار بود انجام دهد و ادریس گفت که بعداً به آن خواهد پرداخت. با این حال، در عوض او نوه‌اش را کنار کشید و از او پرسید که آیا راهی «سخت» را در پیش گرفته است. صقلی پاسخ داد که هیچ سختی در بودشیشیه ندیده است، که پدربزرگش پاسخ داد: «پس، با جان و دل به آن بچسب». صقلی احساس کرد که از چند جهت به خانه بازگشته است. از آن زمان صقلی از بودشیشیه پیروی کرده و سرانجام به یک مقدم بودشیشی تبدیل شده است.

سنت‌گرایی مراکشی

بنابراین، هم صقلی و هم قسطاس، مقدم‌های بودشیشی آشنا با سنت‌گرایی هستند. با این حال، قسطاس را نمی‌توان یک سنت‌گرا در نظر گرفت. او تنها پس از ورود به بودشیشیه در سال ۱۹۷۵ از برخی نومسلمانان انگلیسی در مورد گنون شنید.[14] او خود از محیط فرانسوی‌زبان نیست بلکه پسر یک امام صوفی درقاوی است و برای مدتی در برنامه مطالعات اسلامی در قرویین، که اکنون یک دانشگاه است، تدریس می‌کرد. او از کار گنون قدردانی می‌کند و در نقش فعلی خود به عنوان مقدم برای آمریکای شمالی (عملکرد او، هرچند این عنوان وجود ندارد) از آن استفاده می‌کند، اما این هیچ پیامدی برای زندگی معنوی یا فکری خود او ندارد. برعکس، او به شدت از آن دسته از سنت‌گرایانی که در جاویدان‌گرایی «گیر» می‌کنند، انتقاد می‌کند و رویکرد سودگرایانه بسیاری از سنت‌گرایان به شریعت را رد می‌کند و تأکید می‌کند که شریعت ظرفی است که باید □□□□□ (خدا) را در خود جای دهد. تعدادی از مریمی‌های سابق در میان آن دسته از آمریکایی‌هایی هستند که به نزد او و بودشیشیه آمده‌اند و بنابراین قسطاس به طور استثنایی از جنبه‌های رسوایی‌آمیزتر سال‌های آخر مریمیه آگاه است؛ در یک مقطع او تلاش کرد تا برخی از مریمی‌های برجسته را متقاعد کند که باید به دیگر مریمی‌ها در مورد شوئون هشدار دهند. بنابراین، از یک جهت، سنت‌گرایی به عنوان یک عمل منتقد تندتری از قسطاس ندارد.

در مقابل، هنوز بخش زیادی از سنت‌گرایی در صقلی وجود دارد. از یک سو، او تأکید می‌کند که سنت‌گرایی یک بیان از حقیقت معنوی است اما به هیچ وجه یک مسیر معنوی نیست. از نظر او، این تنها توسط کسانی که تجربه معنوی کافی ندارند و به درستی با یک مسیر معنوی واقعی روبرو نشده‌اند، با یک مسیر معنوی اشتباه گرفته می‌شود. صقلی استدلال می‌کند که نه تنها آثار گنون خطر تلقی شدن به عنوان آموزه معنوی قطعی را دارند، بلکه حتی ابن عربی نیز می‌تواند (اما نباید) به این شیوه تلقی شود. از نظر او، تلقی هر مجموعه واحدی

به عنوان یک آموزه قطعی، با اسلام سنی ناسازگار است؛ راهنمای قطعی، شیخ است، در مورد خودش، شیخ حمزه.

از سوی دیگر، سنت‌گرایی چیزی بیش از یک پله برای صقلی بود. او به خواندن گنون ادامه داد و دریافت که با پیشرفت در بودشیشیه و با عمیق‌تر شدن درک معنوی خودش، آثار گنون در هر بار بازخوانی معنای بیشتر و بیشتری پیدا می‌کنند. فعالیت‌های بودشیشی او در فرانسه او را با محیط سنت‌گرای فرانسوی در تماس نگه می‌دارد.

او همچنین یک پروژه خصوصی برای چیزی دارد که می‌توان آن را بازسنتی‌سازی جامعه نامید - هرچند خود او این پروژه را «سهم تصوف در جامعه... از دیدگاه سنتی» می‌نامد. این پروژه در مشارکت او در تعدادی از انجمن‌ها با اهداف نیمه‌سنت‌گرا بیان می‌شود؛[15] او همچنین بنیانگذار و مدیر جشنواره سالانه فاس برای موسیقی‌های مقدس جهان است. این جشنواره از سال ۱۹۹۴ از نظر اهمیت و اندازه رشد کرده است و در سال ۲۰۰۰ نه تنها نصر بلکه ژاک آتالی، یک شخصیت عمومی برجسته فرانسوی با علاقه به اسلام را نیز جذب کرد؛[16] در سال ۲۰۰۱ این جشنواره به یک کنفرانس موازی گسترش یافت که اولین آن با موضوع «روحی برای جهانی‌شدن» بود و طیف گسترده‌ای از چهره‌های فکری بین‌المللی به آن دعوت شدند. صقلی بر ارتباط بین اهداف این جشنواره و گذشته شهر فاس تأکید می‌کند، نه تنها پایتخت معنوی و علمی جهان اسلام غربی، بلکه شهری که در آن سه دین ابراهیمی در کنار هم شکوفا شده‌اند. چیزی از جاویدان‌گرایی در این دیدگاه وجود دارد.

با این حال، از دیدگاه کسانی که با بودشیشیه روبرو می‌شوند، تفاوت چندانی بین صقلی و قسطاس وجود ندارد. هر دو سنت‌گرایی را به اندازه کافی خوب درک می‌کنند تا در واقع توضیح دهند که بودشیشیه بهترین تشرف سنتی موجود است. اولین و مهم‌ترین کتاب صقلی، راه صوفیانه (La voie soufie) (۱۹۸۵)،[17] نیز به این اهداف خدمت می‌کند. به گفته صقلی، این کتاب تا حدی از تلاش خود او برای ایجاد یک «سنتز» از سنت‌گرایی و تصوف، برای پیوند دادن سنت‌گرایی با متون کلاسیک صوفیانه که می‌خواند و با تجربه خود از بودشیشیه، برای «توسعه انسجام نظری» ناشی شده است. با این حال، راه صوفیانه یک کتاب آشکارا سنت‌گرا نیست. این کتاب گنون، شوئون و چند نویسنده سنت‌گرای دیگر را در کتابشناسی خود شامل می‌شود و از چند مفهوم سنت‌گرا مانند تقسیم بین عمودی و افقی استفاده می‌کند،[18] اما در ظاهر و ساختار بیشتر یک اثر علمی است تا هر چیز دیگری، هرچند روشن می‌کند که نویسنده آن هم مسلمان و هم یک صوفی متعهد است.

بخش اول کتاب یک بررسی از کیهان‌شناسی و متافیزیک اسلامی است که تا حدی از منابع مدرن‌تر مانند امیر عبدالقادر و تا حدی از منابع کلاسیک مانند ابن عربی الهام گرفته است. این بخش به همان اندازه می‌تواند برای اسلامی کردن درک یک سنت‌گرا از این مسائل یا برای تحت تأثیر قرار دادن یک غیرسنت‌گرا با گستره و ظرافت اندیشه اسلامی خدمت کند. با این حال، صقلی تأکید می‌کند که «آموزه» صوفیانه «اساساً بیان یک تجربه زیسته است»[19] - اولین جمله در کتاب و نکته‌ای که بارها تأکید می‌شود - و بخش دوم کتاب مقدمه‌ای بر آن تجربه زیسته است. یک بخش به طریقت و شیخ اختصاص دارد و بخش دیگر راهنمایی برای راه صوفیانه است آنگونه که کسی که وارد طریقتی مانند بودشیشیه می‌شود، ممکن است آن را تجربه کند.

به گفته نویسنده‌اش، La voie soufie بسیاری از سنت‌گرایان فرانسوی را به سوی او و در نتیجه به بودشیشیه هدایت کرد. این تأثیر را می‌توان با کیفیت کتاب توضیح داد: بخش دوم هم از دیدگاه صوفیانه و هم

از دیدگاه علمی عالی است، هرچند بدون شک بسیاری از خوانندگان بخش اول را تا حدودی سخت می‌یابند. این کتاب همچنین از ناامیدی‌ای که یک سنت‌گرای یا روشنفکر فرانسوی ممکن است با برخورد با واقعیت‌های تصوف در جهان اسلام احساس کند، محافظت می‌کند؛ به عنوان مثال، توضیح می‌دهد که همه طریقت‌های صوفی معنویتی را که با تأسیس آنها همراه بوده است، حفظ نمی‌کنند.[20] برای کسانی که به نظریه علاقه‌مند هستند، این کتاب کمبود نسبی آثار فکری درجه یک اخیر توسط صوفیان را بر اساس تغییر دیدگاه، از بیان دانش معنوی در نوشته به تحقق درونی آن، توضیح می‌دهد و به طور خاص هرگونه اتهام احتمالی «آنچه انحطاط مسلمانان نامیده شده است» را رد می‌کند.[21] این پاسخی به ایده‌آل‌سازی شرق است که در گنون جوان‌تر قابل مشاهده بود[22] و هنوز در میان بسیاری از سنت‌گرایان غربی وجود دارد.

صقلی در حالی که هنوز دانشجو بود، مقدم بودشیشی برای فرانسه شد. پس از پیوستن به بودشیشیه و با اجازه شیخ جدیدش، او برای ادامه تحصیل به فرانسه بازگشت.[23] تقریباً بلافاصله پس از آن توسط شیخ حمزه به او اجازه داده شد و تا سال ۲۰۰۰ بودشیشیه زوایایی در پاریس، استراسبورگ، نانت، مونپلیه، اکس-آن-پرووانس، نیس و مارسی داشت، برخی بزرگ و برخی کوچک.[24] زاویه مارسی شامل لو درویش، یک «کافه شرق» باز به روی عموم بود که یک کتابفروشی، کتابخانه و فروش صنایع دستی شرقی را در خود جای داده بود.[25] بودشیشیه یکی از مهم‌ترین طریقت‌های صوفی فرانسه است و همچنین در حال گسترش به اسپانیا، انگلستان و ایالات متحده است.[26]

موفقیت بودشیشیه در جذب اعضا در فرانسه، همانند مراکش، ممکن است به دلیل انتشارات و رویدادهای اطلاع‌رسانی بسیار مؤثر آن باشد و موفقیت آن در حفظ اعضا ممکن است به دلیل رویکرد آرام آن به اجرای شریعت باشد. همچنین ممکن است به دلیل شبکه‌ها باشد: هنگامی که یک یا دو عضو از یک گروه اجتماعی به یک طریقت پیوسته‌اند، دیگران احتمالاً از آنها پیروی می‌کنند و احتمالاً هنگام ورود احساس راحتی می‌کنند.

انتشارات و رویدادهای اطلاع‌رسانی بودشیشیه فرانسوی برای جذب آن بخش از مردم فرانسه که به معنویت جایگزین علاقه‌مند هستند، طراحی شده‌اند، اما سنت‌گرایان نیز در نظر گرفته شده‌اند. بنابراین مجله نیمه‌سالانه‌ای که صقلی در سال ۱۹۹۸ تأسیس کرد، (*Soufisme, d'orient et d'occident*)، اشخاص، رویدادها و کتاب‌های منتخب صوفیانه را پوشش می‌دهد. این مجله حاوی ترجمه‌هایی از متون کلاسیک صوفیانه (رومی، عبدالقادر گیلانی) و مقالاتی در مورد موضوعاتی مانند ذکر و مسجد قروین است. تقریباً همانطور که زکیه زوانات تصوف را برای مراکشی‌های فرانسوی‌زبان بر اساس «الهام انسان به سوی آزادی» ارائه می‌داد، یک سرمقاله در Soufisme از هدف تصوف بر اساس «تحول وجود» به جای ذکر خدا یا اسلام صحبت می‌کند.[27] اولین شماره Soufisme که برای سال ۲۰۰۱ برنامه‌ریزی شده بود، به طور خاص به سنت‌گرایان می‌پرداخت و از قبل داستان جلد خود را تبلیغ می‌کرد: «در مورد یک مکاتبه منتشر نشده از رنه گنون».

بودشیشیه فرانسوی رویدادهای اطلاع‌رسانی مانند «دیدارهای مدیترانه‌ای در مورد تصوف» سالانه را سازماندهی کرده است، مجموعه‌ای از جلسات، فیلم‌ها، نمایشگاه‌ها و کنسرت‌ها در مارسی و تعدادی از شهرهای دیگر فرانسه که در سال ۲۰۰۰ حدود هزار نفر را به مجموع ۳۰ رویداد جذب کرد.[28] خود صقلی سخنرانی‌های عمومی منظمی را با حمایت سازمان‌هایی مانند انجمن فضاها/بیان‌ها در سوربن و از اواخر دهه ۱۹۹۰ همچنین با حمایت یک سازمان بودشیشی، انجمن لیسم، ایراد می‌کند. جلسات دیدارهای سال ۲۰۰۰ نه تنها توسط صقلی، بلکه توسط خالد بن‌تونس، یک شیخ علوی که برای بسیاری از سنت‌گرایان شناخته شده بود، و گونده ژوسه، یک راهب فرانسیسکن که ۲۰ سال را در ساحل عاج گذرانده بود و آشکارا تا حدودی

جهان‌شمول شده بود - او از یک شیخ تیجانی در آنجا به عنوان استاد معنوی خود به همان اندازه سنت فرانسیس آسیزی صحبت می‌کرد - سخنرانی شد.[29]

صقلی از شیخ حمزه اجازه دارد که «خود را بر ساختارهای اروپایی استوار کند»،[30] حتی تا حدی (به گفته یک منبع) که گاهی پاسخ‌های خود را به این سوال که آیا برای صوفی بودن لازم است مسلمان بود، مبهم می‌گذارد.[31] اجرای شریعت در مورد مسائلی مانند لباس، آرام است: صقلی تأکید می‌کند که هیچ تمایلی «به پوشاندن عمامه بر سر فرانسوی‌ها» ندارد و زمانی که درگیری‌های فرهنگی بین بودشیشی‌های با اصالت فرانسوی و مراکشی رخ می‌دهد، نگرانی او ادغام فرانسوی‌ها در محیط فرهنگی مهاجران شمال آفریقا نیست، بلکه ادغام مهاجران در محیط فرهنگی جریان اصلی فرانسه است. او می‌گوید، تصوف مانند آب است و شکل گلدانی را که در آن ریخته می‌شود، به خود می‌گیرد.

بودشیشیه به شیوه‌ای که مریمیه یا احمدیه یا حتی علویه والسان هستند، یک طریقت سنت‌گرا نیست. تأکید بر گنون و سنت‌گرایی نیست بلکه بر شیخ حمزه و تصوف است. اینکه بودشیشیه یکی از معدود طریقت‌های صوفی بود که در جهان عرب به مدرنیته نفوذ کرد، بیشتر مدیون کاریزمای شیخ و استعدادهای سازمانی بود تا سنت‌گرایی - اما نقشی که سنت‌گرایی در گسترش مداوم آن ایفا می‌کند، یک معیار موفقیت این نفوذ است. هیچ طریقت دیگری نمی‌تواند روشنفکران سنت‌گرا را به این روانی بپذیرد. شیخ حمزه خوشحال است که کسانی را که جهان‌های فکری‌شان از گنون و سارتر نشأت می‌گیرد و همچنین کسانی را که جهان‌هایشان صرفاً اسلامی‌تر است، بپذیرد و رهبری کند.

جمهوری اسلامی ایران

سنت‌گرایی در سال‌های اولیه جمهوری اسلامی نقش عمومی ایفا نکرد، زیرا آشفتگی جنگ با عراق و تثبیت انقلاب، تمرکز را از مسائل فکری به مسائل عملی تغییر داد. آکادمی نصر زنده ماند،[32] بدون عنوان شاهنشاهی‌اش - دانشجویان کتابخانه آکادمی را گشتند و کلمه منفور «شاهنشاهی» را از مهرهای لاستیکی روی کتاب‌های کتابخانه و حتی از صفحات عنوان شماره‌های گذشته مجله آکادمی پاک کردند.[33] با این حال، از آن زمان به بعد، به جز در مطالعه آکادمیک فلسفه، اهمیت چندانی نداشته است و امروز در مقایسه با آغازهای باشکوهش، بودجه ضعیفی دارد. این آکادمی دیگر مجله یا هیچ انتشاراتی ندارد و کاشی‌های آبی در جاهایی پریده است.

واکنش‌ها به انقلاب

برخی از اعضای سابق آکادمی از تهران و سیاست دور شدند. به عنوان مثال، آیت‌الله آشتیانی به شهر مقدس مشهد رفت و در آنجا به تدریس ملاصدرا ادامه داد؛ او از تحسین‌کنندگان خمینی به عنوان یک فیلسوف بود و او را «خاتم فلاسفه و عرفای زمان ما» توصیف می‌کرد، اما هیچ علاقه‌ای به انقلاب نداشت.[34] معاون سابق مدیر آکادمی شاهنشاهی، هادی شریفی، به لندن نقل مکان کرد و در آنجا بنیاد فرقان را تأسیس و برای سال‌ها اداره کرد، نهادی که علاقه آکادمی به متون اصلی را با انجام وظیفه عظیم مکان‌یابی، حفظ و فهرست‌بندی دست‌نوشته‌های دانش اسلامی در سراسر جهان ادامه داد.[35]

با این حال، سنت‌گرایی در ایران زنده ماند. نصر، کربن و چیتیک با دیگر اعضای سابق آکادمی، به ویژه غلامرضا اعوانی، که در حدود سال ۱۹۸۴ جایگزین نصر به عنوان مدیر شد، و با دیگر محققان سنتی (اما نه

سنت‌گرا) جایگزین شدند.[36] یک استاد دانشگاه در شهری خارج از تهران جایگزین نصر به عنوان مقدم مریمیه شد، اما مانند قبل، خود طریقت نسبتاً کوچک باقی ماند.[37]

برخی از سنت‌گرایان نقش فعالی در سیاست پس از انقلاب ایفا کردند. نصرالله پورجوادی، که قبلاً از عدم موفقیت آکادمی شاهنشاهی در تغییر هر چیز مهمی ناامید شده بود، به شورای عالی انقلاب فرهنگی منصوب شد،[38] که وظیفه اصلی آن پاکسازی دانشگاه‌های ایران بود. رضا داوری اردکانی، که در حین تحصیل در دانشگاه تهران با سنت‌گرایی روبرو شده بود، و عبدالکریم سروش، روشنفکر جوانی که قبل از انقلاب از نصر به شریعتی روی آورده بود، نیز به این شورا منصوب شدند. مشخص نیست که آیا دیگر اعضای این شورا (که در مجموع هفت نفر بودند) گنون را خوانده بودند یا نه، اما این سه انتصاب نشان‌دهنده نفوذ سنت‌گرایی به حوزه‌های مهم زندگی ایرانی است. آنها همچنین سه نوع سنت‌گرای موجود در ایران را نشان می‌دهند. در یک سر طیف، سنت‌گرایان سرسختی مانند پورجوادی قرار دارند که ممکن است مریمی باشند یا به طریقت صوفی دیگری تعلق داشته باشند (پورجوادی یک نعمتی بود). در سر دیگر طیف، افرادی مانند سروش قرار دارند که با ایده‌ها و نویسندگان سنت‌گرا آشنا هستند اما سنت‌گرایی هرگز برایشان علاقه چندانی نداشته یا علاقه خود را از دست داده است. در این میان، افرادی مانند داوری قرار دارند: سنت‌گرایی به دیدگاه‌های آنها کمک کرده است، اما زندگی آنها عمیقاً تحت تأثیر آن قرار نگرفته است و به سازمان‌های سنت‌گرا تعلق ندارند. چنین افرادی معادل ایرانی شوماخر، یعنی سنت‌گرایان نرم، هستند.

سنت‌گرایان در دهه‌های بعد، با بالغ شدن جمهوری اسلامی، مواضع مختلفی اتخاذ کردند. در سال ۲۰۰۱ بسیاری از اساتید دانشگاه، به ویژه در زمینه فلسفه، یا سنت‌گرا بودند یا با سنت‌گرایی به خوبی آشنا بودند: بیشتر اینها هیچ اعلام عمومی از مواضع خود نکردند.

برخی به حمایت از رژیم پس از انقلاب ادامه دادند. حداد عادل، یکی از نزدیک‌ترین همکاران سابق نصر، که کمی پس از انقلاب به دلیل ارتباطش با نصر و در نتیجه با دربار، به عنوان وزیر فرهنگ رد شده بود،[39] به یک نماینده محافظه‌کار مجلس تبدیل شد. گفته می‌شد که او به رهبر معظم، آیت‌الله خامنه‌ای، بسیار نزدیک است که پسرش با دختر عادل ازدواج کرده بود.[40] داوری نیز به رژیم نزدیک باقی ماند و رئیس فرهنگستان علوم و یک روشنفکر برجسته محافظه‌کار شد. دیگران مواضع مخالفی اتخاذ کردند: لاله بختیار، یک سنت‌گرای نیمه آمریکایی که قبلاً یک مجله زنان اسلامی انقلابی، محجوبه، را ویرایش کرده بود و سازمانی برای ترجمه آثار شریعتی به انگلیسی تأسیس کرده بود،[41] ایران را برای یک حرفه به عنوان روانشناس در آمریکا ترک کرد و در آنجا سرانجام برای انتشارات قاضی، ناشر برتر اسلامی آمریکا، کار کرد.[42] پورجوادی در ایران ماند (و مدیر انتشارات دانشگاه‌های ایران شد) اما سرانجام خود را با لیبرال‌ها همسو یافت؛ او ابراز تأسف کرد که «سنت» و «اسلام» به نقاب‌هایی تبدیل شده‌اند که پشت آنها «برخی افراد» برای منافع خود کار می‌کنند و آنها را به اصرار بر جزئیات لباس زنانه، کمپین علیه الکل و تقویت بیگانه‌هراسی تقلیل می‌دهند. اگرچه او یک سنت‌گرا باقی ماند (و ترجمه فارسی قدیس صوفی لینگز را در سال ۱۹۹۹ منتشر کرد)، اما همچنین تصمیم گرفت که اسلام برای بقا نیاز به تغییر دارد. او معتقد بود که شوئون و نصر اغلب ایده‌هایی را از نوعی تبلیغ می‌کردند که وقتی در یک ایدئولوژی گنجانده می‌شدند، خطرناک و مخرب بودند - حتی برای آینده اسلام.[43]

عضو سابق دیگر آکادمی نصر، داریوش شایگان، پس از انقلاب به فرانسه رفت و همچنین خود را با لیبرال‌ها در بازگشتش به ایران همسو یافت. در سال ۱۹۷۷ او آسیا در برابر غرب را منتشر کرد، کتابی که به غرب به عنوان خانه مدرنیته حمله می‌کرد.[44] با این حال، در حین مطالعه سانسکریت و سفر در هند در اواخر دهه ۱۹۶۰، شایگان از قبل با خود فکر می‌کرد که آیا هنوز هیچ جامعه سنتی وجود دارد یا تنها «تمدن‌هایی در حال

گذار» به سوی مدرنیته. تا دهه ۱۹۹۰ او به این نتیجه رسیده بود که چیزی به نام جامعه سنتی وجود ندارد و به سختی اهمیتی دارد.

مدرنیته «اجتناب‌ناپذیر و همه‌گیر» اما همچنین چندفرهنگی بود. با شروع از آمریکا، «فرهنگ‌ها در حال تشکیل یک موزاییک هستند... و دیگر ممکن نیست آنها را در یک آرایش خطی به هم زنجیر کرد». او نتیجه گرفت که دین می‌تواند در درون مدرنیته همزیستی کند، زیرا نیازهای معنوی انسان مستقل از زمینه وجود دارد - همانطور که از محبوبیت آموزه‌های معنوی شرق در غرب، از یوگا تا بودیسم تبتی، دیده می‌شود. این دلالت بر این دارد که مبارزه علیه مدرنیته غربی نه تنها بی‌معنی بلکه غیرضروری است.[45]

سنت‌گرایان کافی در ایران باقی ماندند - در هر دو طرف شکاف سیاسی - تا به احیای علاقه به سنت‌گرایی که در دهه ۱۹۹۰ آغاز شد، پاسخ دهند. این تجدید حیات برای اولین بار در میان معلمان و دانشجویان معماری قابل مشاهده بود: «سبک دکتر نصر» به عنوان یک سبک معماری که از غرب نبود، بسیار مورد بحث قرار گرفت. کتابی در سال ۱۹۷۳ از لاله بختیار و نادر اردلان، که توسط انتشارات دانشگاه شیکاگو با مقدمه‌ای از نصر منتشر شد، بسیار خوانده شده است (The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture).[46] پس از اواسط دهه ۱۹۹۰، تعدادی ترجمه جدید از کتاب‌های سنت‌گرا منتشر شد - ترجمه‌هایی از گنون و شوئون و همچنین از نصر و دو مریدی دیگر، بورکهارت و لینگز.[47] آثار لینگز در مورد شکسپیر به طور گسترده‌ای مورد بحث قرار گرفت و توسط واعظان محبوبی مانند حسین الهی قمشه‌ای مورد تحسین قرار گرفت.[48] همچنین در اواخر دهه ۱۹۹۰ از علاقه روزافزون به سنت‌گرایی در میان دانشجویان، هم در قم و هم در سیستم دانشگاهی اصلی، گزارش شد.[49]

بحث پلورالیسم دینی

در سال ۱۹۹۸، سنت‌گرایی به عنوان یک اثر جانبی از یک بحث عمومی در مورد پلورالیسم دینی، به طور کلی برجسته‌تر شد. این بحث نه به دلیل هیچ سوال عملی مربوط به وضعیت اقلیت‌های دینی در جمهوری اسلامی، بلکه به دلیل جایگاه فردی که آن را آغاز کرد، یعنی سروش، و به دلیل پیامدهای آن برای پذیرش ایده‌های اصلاح‌طلبانه توسط ایران، ایده‌هایی که اغلب با آمریکای غیرمسلمان مرتبط بودند، به وجود آمد. بحث پلورالیسم دینی به عنوان یک بازتاب فکری از مبارزه سیاسی بین نیروهای محافظه‌کار به نمایندگی از رهبر معظم، آیت‌الله خامنه‌ای، و اصلاح‌طلبان، به نمایندگی از رئیس جمهور خاتمی، مهم بود.[50]

بحث پلورالیسم دینی در سال ۱۹۹۸ توسط سروش با مقاله‌ای که بعدها به یک کتاب تبدیل شد، آغاز شد. این مقاله به طور تحریک‌آمیزی با عنوان «صراط‌های مستقیم» نامگذاری شده بود، ارجاعی به سوره فاتحه که در آن مؤمنان از خدا می‌خواهند که آنها را به صراط مستقیم (مفرد) هدایت کند. سروش در مقاله و کتاب خود استدلال کرد که حقیقت یکی است. همانطور که او به یک مصاحبه‌گر توضیح داد، «حقایق در همه جا سازگار هستند؛ هیچ حقیقتی با هیچ حقیقت دیگری در تضاد نیست... یک حقیقت در یک گوشه از جهان باید با تمام حقایق دیگر سازگار باشد، وگرنه یک حقیقت نیست».[51] این دیدگاه، هرچند ممکن است به طرز فریبنده‌ای ساده به نظر برسد، پیامدی دارد که در عنوان سروش صریح شده است: اینکه بیش از یک صراط می‌تواند مستقیم باشد، اینکه اسلام انحصاری بر حقیقت ندارد.

مقاله و کتاب سروش جنجال به پا کرد. آنها همچنین علاقه‌ای را به نظریه سنت‌گرای وحدت متعالی احیا کردند که در طول سال‌های ۱۹۹۸-۹۹ در تعدادی از نشریات منتشر شده در قم، با شروع در سال ۱۹۹۸ با

معرفت، مجله موسسه تحقیقاتی امام خمینی، مطرح شد. همچنین در سال ۱۹۹۸ نقد و نظر، که توسط دفتر تبلیغات اسلامی حوزه قم منتشر می‌شد، یک شماره ویژه را به وحدت متعالی و به سنت‌گرایان اختصاص داد.[52] زمانی که مرکز مطالعات ادیان قم که به تازگی تأسیس شده بود، در سال ۱۹۹۹ مجله‌ای به نام هفت آسمان را آغاز کرد، اولین مقاله در اولین شماره آن به دیدگاه‌های سنت‌گرا در مورد وحدت متعالی پرداخت.[53] همه این مقالات به طور کلی از نتایج کلی سروش در مورد پلورالیسم دینی، هرچند بر اساس مبانی متفاوت خودشان، حمایت می‌کردند.

یک سنت‌گرا، داوری، در طول یک بحث برجسته قبلی که توسط سروش راه‌اندازی شده بود، در طرف مقابل قرار داشت. این یک بحث در مورد مدرنیسم بود که دوباره با مقاله‌ای از سروش که بعدها به یک کتاب تبدیل شد، آغاز شد، در این مورد «قبض و بسط تئوریک شریعت». شریعت، سروش استدلال می‌کرد، متعالی و ابدی است، اما تفسیر شریعت یک علم عامیانه است که باید از اکتشافات علوم طبیعی و اجتماعی استفاده کند. این استدلال جنجال قابل توجهی را برانگیخت، زیرا - به درستی - به عنوان حمله‌ای به نهاد دینی و به عنوان فراخوانی برای بازنگری کلی در شریعت، یعنی مدرنیزاسیون شریعت، دیده می‌شد.[54]

داوری نه چندان به استدلال اصلی سروش بلکه به نتیجه ضمنی او پاسخ داد و استدلال کرد که در واقعیت غربی‌ها نه چندان دین خود را مدرنیزه کرده‌اند بلکه آن را به طور کامل از دست داده‌اند. این اولین باری نبود که سروش و داوری با هم درگیر می‌شدند: در دهه ۱۹۸۰ این سروش بود که به داوری پاسخ داده بود. در کتابی در سال ۱۹۸۲، داوری استدلال کرده بود که غرب نه چندان یک ارگانیسم سیاسی بلکه یک «تمامیت» است، که این تمامیت از جایگزینی سنت با مدرنیته ناشی شده است و بنابراین نمی‌توان به فکر پذیرش ایمن عناصری از غرب بود. دیدگاه‌های داوری معمولاً به هایدگر ردیابی می‌شود،[55] اما دیدگاه او از از دست دادن دین غرب از طریق جایگزینی سنت با مدرنیته، مشخصاً سنت‌گرا است.[56]

آینده سنت‌گرایی در ایران

داوری تنها محافظه‌کاری نیست که دیدگاه‌های سنت‌گرا دارد. به عنوان مثال، گزارش شده است که برخی از محافل فکری‌تر در بسیج، که از نظر سیاسی مهم است، از بازگشت نصر به ایران به عنوان یک مسئله فوری حمایت می‌کنند. این احساس وجود دارد که نصر می‌تواند با نسل جدیدی که فروید می‌خواند و به وضوح تعهد کمی به انقلاب دارد، به شیوه‌ای صحبت کند که دیگران نمی‌توانند.[57]

به طعنه، درست زمانی که سنت‌گرایی در حال به دست آوردن اهمیت جدید پس از انقلاب بود، آکادمی سرنوشتی را متحمل شد که در خود انقلاب از آن اجتناب کرده بود؛ منحل شد.[58] علی‌رغم انحلال رسمی‌اش، آکادمی به یک ویژگی تثبیت شده در چشم‌انداز فکری ایران تبدیل شده بود و حتی زمانی که دیگر از نظر قانونی وجود نداشت، همچنان به عنوان «آکادمی» از آن یاد می‌شد. اعوانی و دیگران از وظیفه جدید تدریس فلسفه غربی بهترین استفاده را کردند،[59] هرچند اعوانی علاقه به کار بر روی فلسفه غربی را بر اساس علاقه‌ای که یک پزشک ممکن است در مطالعه بیماری بیابد، توضیح داد.[60]

سرانجام، اعوانی ترتیبی داد که اساسنامه یک آکادمی جدید («آکادمی دوم») توسط وزیر فرهنگ تأیید شود و آکادمی جدید در همان ساختمانی که آکادمی اصلی بود، مستقر شود، به طوری که «آکادمی» رسماً به زندگی بازگشت، حتی اگر هیچ بودجه‌ای نداشت.

شاید به طور شگفت‌انگیزی، به نظر نمی‌رسد سنت‌گرایی هرگز در ایران به دلیل خاستگاه‌ها و محتوای غربی و غیراسلامی‌اش مورد حمله قابل توجهی قرار گرفته باشد - خاستگاه‌هایی که سنت‌گرایان معاصر کاملاً در مورد آنها صریح هستند، همانطور که در شماره ویژه Naqd ve Nazar که قبلاً به آن اشاره شد. دیدگاه‌های بیان شده در آن مجله اگر در قاهره خوانده گنون یا جاهای دیگر جهان عرب سنی به زبان عربی منتشر می‌شد، خشم عمومی را برمی‌انگیخت، همانطور که هم سنت‌گرایان الجزایری و هم مراکشی تشخیص دادند. اینکه آنها در ایران خشم ایجاد نکرده‌اند، تا حدی به این دلیل است که سنت‌گرایان تا حدودی در مورد آنچه به فارسی ترجمه شده است، مراقب بوده‌اند و تا حدی به دلیل باز بودن نسبی زندگی فکری ایران است. به عنوان مثال، حجت‌الاسلام صادق لاریجانی، یک ملا که در مدرسه ولیعصر قم تدریس می‌کند، گفت که تنها انتقاد واقعی او از گنون این است که آثارش به اندازه کافی تحلیلی نیستند. در مورد محتوای آنها، او اظهار داشت که سروش ایده‌هایی را بیان می‌کند که به مراتب تکان‌دهنده‌تر هستند.[61]

تنها دو استثنای شناخته شده برای تحمل عمومی سنت‌گرایی در جمهوری اسلامی وجود داشته است. یکی واکنش حسین غفاری، یک فیلسوف در دانشگاه تهران بود که در یک مقطع قصد خود را برای نوشتن علیه مفهوم سنت‌گرای وحدت متعالی ادیان اعلام کرد - اما مشخص نیست که واقعاً چیزی در این زمینه نوشته باشد.[62] دیگری مقاله‌ای بود که در Ma!rifat در پاسخ به مقاله قبلی در مورد وحدت متعالی در آن مجله منتشر شد. این مقاله به سنت‌گرایی به دو دلیل حمله می‌کرد: خاستگاه ایده‌های آن (که به انکوس و رازگرایی فرانسوی قرن نوزدهم ردیابی می‌شد، هرچند نه به فیچینو) و تناقض نظریه وحدت متعالی با تفاسیر سخت و کلاسیک قرآن و حدیث.[63] شاید قابل توجه باشد که نویسنده این مقاله محصول سیستم قم نبود بلکه یک فیلسوف آمریکایی، دکتر محمد لگنهاوزن، بود که پس از تدریس در دانشگاه رایس، شغلی در موسسه تحقیقاتی امام خمینی گرفته بود.[64]

ترکیه

سنت‌گرایی در ترکیه هنوز هیچ یک از ویژگی‌هایی را که در جاهای دیگر دیده‌ایم، تولید نکرده است. هیچ معادل بودشیشیه یا آکادمی فلسفه ایران وجود ندارد. در عوض، علاقه مشخص و رو به رشدی به آثار سنت‌گرا، که توسط ترجمه‌های متعدد تغذیه می‌شود، در میان روشنفکران وجود دارد - معادل ترکی محیط فرانسوی‌زبان مراکش، هرچند در ترکیه این نخبه با مهارت در هیچ زبان خارجی مرتبط نیست. در عوض، شاخص اصلی آن چیزی است که در فرانسه لائیسیسم نامیده می‌شود، نوعی از سکولاریسم که در فرانسه توسعه یافته و نه به معنای بی‌طرفی دولت نسبت به دین، بلکه به معنای حذف فعال دین از عرصه عمومی است.

این فلسفه‌ای است که لائیسیسم بخشی از آن است و علاقه ترکیه به سنت‌گرایی را بسیار قابل توجه می‌کند. از دهه ۱۹۲۰ جمهوری ترکیه به فلسفه‌ای متعهد بوده است که گاهی کمالیسم نامیده می‌شود، به نام کمال آتاتورک، پدر بسیار مورد احترام ترکیه مدرن. کمالیسم فلسفه‌ای نه تنها از لائیسیسم بلکه از مدرنیزاسیون و غرب‌گرایی سازش‌ناپذیر است که مستقیماً با سنت مخالف است - و بنابراین توسط سنت‌گرایی با آن مخالفت می‌شود. از نظر یک سنت‌گرای ترک، آثار گنون در چارچوب ترکیه خرابکارانه‌تر از آثار خمینی است.

اگرچه اشارات گاه به گاه نشان می‌دهد که تعداد کمی از روشنفکران و نویسندگان ترک تا دهه ۱۹۴۰ برخی از کتاب‌های گنون را به زبان فرانسه خوانده بودند و در طول دهه ۱۹۷۰ اشارات گاه به گاهی به گنون وجود داشت (معمولاً به عنوان مفسر مدرنیته)،[65] اما تا سال ۱۹۷۹ نبود که اولین نوشته سنت‌گرا در ترکیه ظاهر شد. این ترجمه‌ای از «توحید» گنون بود که در Le tawhid ظاهر شد،[66] یک مجله با تیراژ کم که عمدتاً

موضوعات ادبی و تاریخی را پوشش می‌داد و عمدتاً توسط دانشگاهیان و روشنفکران خوانده می‌شد. مترجم مصطفی تاهرالی بود که مانند صقلی، در حین تحصیل در پاریس (هرچند زودتر، در طول دهه ۱۹۶۰) با گنون روبرو شده بود و با سنت‌گرایان آنجا، به ویژه احمد والسان، پسر ارشد میشل والسان، در تماس بود. تاهرالی پس از اتمام رساله دکتری در مورد طریقت صوفی رفاعیه در سوربن در سال ۱۹۷۳، به ترکیه بازگشت و در بخش الهیات دانشگاه مرمره تدریس کرد و سرانجام استاد و رئیس بخش مطالعه تصوف شد.[67]

ترجمه ۱۹۷۹ تاهرالی اولین از بسیاری بود. تا پایان قرن بیستم، ترک‌ها می‌توانستند بیشتر کتاب‌های گنون و همچنین بسیاری از کتاب‌های اولاً و الیاده را بخوانند. با کمال تعجب، اولاً عموماً به عنوان یک نویسنده در مورد موضوعات معنوی و نه سیاسی دیده می‌شد و ارتباطات او با راست کمتر شناخته شده بود.[68] سنت‌گرایی هیچ تأثیر سیاسی در ترکیه نداشته است.[69]

آثار مختلف مریمی‌ها نیز ترجمه شده بود، به ویژه شوئون و لینگز و مهم‌تر از همه، نصر.[70] نصر به محبوب‌ترین نویسنده سنت‌گرای ترکیه تبدیل شد. تقریباً همه آثار او تا سال ۲۰۰۰ ترجمه شده بود و دو جلد از مقالات او (که برخی در اصل به فارسی ظاهر شده و هرگز به هیچ زبان غربی ترجمه نشده بودند) تنها به زبان ترکی بازچاپ شدند. دلیل عمدتاً (از نظر یکی از مترجمانش) این بود که او مستقیماً به دغدغه ترکی در مورد اسلام به شیوه‌ای صحبت می‌کند که دیگر سنت‌گرایان نمی‌کردند. با گنون فرد مجبور بود ارتباط برقرار کند؛ نصر خودش آنها را برقرار می‌کرد.

هیچ یک از این ترجمه‌ها تیراژ بالایی نداشتند و هر کدام حداکثر ۱۰۰۰ نسخه در سال می‌فروختند، اما همه توسط ناشران کم و بیش جریان اصلی منتشر می‌شدند و در بیشتر کتابفروشی‌های بزرگی که کتاب‌هایی در مورد اسلام داشتند، فروخته می‌شدند.[71] بنابراین، یک علاقه مشخص هرچند محدود به سنت‌گرایی وجود دارد، موازی با علاقه‌ای که در دهه ۱۹۸۰ به آثار معلم اولیه سرافیم رز، یعنی آلن واتس، به کتاب‌هایی در مورد دین و علم مانند The Tao of Physics (۱۹۷۵) فریتجوف کاپرا و God and the New Physics (۱۹۸۳) پل سی. دبلیو. دیویس و به ترجمه‌های جدید از رومی و ابن عربی توسعه یافت.[72] در مراکش گنون در کنار کامو خوانده می‌شد؛ در ترکیه نصر در کنار واتس خوانده می‌شود. مقاله کوتاهی از من در مورد تاریخ سنت‌گرایی توسط یک مجله ادبی عمومی، ⍰⍰⍰، به ترکی ترجمه شد و در کنار شعر، نقد و داستان‌های کوتاه ظاهر شد.

محبوبیت نصر یکی از شاخص‌هایی است که نشان می‌دهد سنت‌گرایی ترکیه قاطعانه اسلامی است - بیشتر از سنت‌گرایی ایران، که در آن تأکید بیشتر فلسفی است. شاخص دیگر این است که برخی از آثار سنت‌گرا به طور ویژه برای بازار ترکیه ویرایش شده‌اند: به عنوان مثال، تنها فصل اول Introduction ge´ne´rale a` l’e ´tude des doctrines hindoues گنون منتشر شد (این فصل مقدمه‌ای بر آموزه‌های شرقی به طور کلی است)، زیرا احساس می‌شد که عموم مردم ترکیه علاقه چندانی به هندوئیسم ندارند. حتی در غیاب ویرایشی مانند این، ترجمه به ترکی گاهی شامل اسلامی‌سازی شده است، مانند زمانی که کلمه din (به طور ضمنی اسلام) برای ترجمه «سنت» استفاده می‌شود.[73]

همچنین مخالفت بیشتری با سنت‌گرایی به عنوان غیراسلامی در ترکیه نسبت به شمال آفریقا یا ایران وجود داشته است. یک روزنامه‌نگار مرتبط با جنبش اسلام‌گرا، زبیر یتیک، در سال ۱۹۹۲ کتاب I˙nsanin Yu¨celig˘i ve Guenoniyen Batinilik [Human Greatness and Gue´nonian Esotericism را منتشر کرد،[74] و همچنین چندین مقاله در مجله منتشر کرد که به گفته یک سنت‌گرا، علیه بازگشت به عصر برنز استدلال می‌کرد - به سختی چیزی که گنون پیشنهاد می‌کرد. همچنین گفته می‌شود که سنت‌گرایی علاقه چندانی را از سوی نهاد دینی ترکیه جلب نکرده است.[75] این مخالفت نسبتاً بیشتر ممکن است به این دلیل

باشد که در ترکیه هر کسی می‌تواند آثار سنت‌گرایان را بخواند در حالی که در مراکش و الجزایر تنها کسانی که تحصیلات فرانسوی دارند، می‌توانند. روشنفکران اسلامی ایران به طور کلی نسبت به دیدگاه‌های غیرمعمول اسلام، بردبارتر از روشنفکران اسلامی ترک یا عرب هستند.

علی‌رغم همه این انتشارات، هیچ سازمان سنت‌گرایی در ترکیه وجود ندارد. اینکه هیچ طریقت صوفی سنت‌گرای مهمی وجود ندارد (تنها شش مریمی وجود دارد، همگی در شهر قونیه) از الگوی ایران و مراکش پیروی می‌کند - یک طریقت سنت‌گرا در جایی که از قبل طریقت‌های بومی فراوانی وجود دارد، مورد نیاز نیست. دلیل اینکه هیچ معادل بودشیشیه وجود ندارد، شاید این است که هیچ طریقت ترکی در تخصص در ترک‌های «مدرن» به شیوه‌ای که بودشیشیه در مراکشی‌های «مدرن» تخصص دارد، وجود ندارد - هرچند مجله‌ای که توسط طریقت نقشبندیه منتشر می‌شد، I ˙lim ve Sanat [Science and Art] ، در سال ۱۹۸۷ یک مقاله سنت‌گرا در مورد گنون منتشر کرد،[76] و یک استاد فیزیک ناشناس که در اواخر دهه ۱۹۹۰ به یک شیخ خلوتی تبدیل شد، کتاب‌های گنون را با علاقه می‌خواند.

به طور مشابه، برجسته‌ترین سنت‌گرایان ترکیه همگی به صورت فردی عمل می‌کنند. همکار اولین سنت‌گرای ترکیه، تاهرالی، محمود قلیچ است، برجسته‌ترینِ سنت‌گرایان جوان‌تر، که انتشار بخش زیادی از آثار نصر را (گاهی تحت یک نام مستعار) ترتیب داد. قلیچ از یک خانواده صوفی است - پدربزرگش یک شیخ صوفی در کوزوو بود. به نظر می‌رسد خود او یک صوفی فعال‌تر از تاهرالی است که «پیرو» شیخ رفاعی ترک کنعان رفاعی است[77] - اما تنها به معنای پیروی از آثار مکتوب او، زیرا طریقت رفاعی در دهه ۱۹۲۰، همانطور که توسط قوانین اولیه کمالیستی لازم بود، منحل شد و رفاعی در سال ۱۹۵۰ درگذشت. هم قلیچ و هم تاهرالی مقالات سنت‌گرای خود را نوشته‌اند، معمولاً در مجلات تا حدودی تخصصی مانند Kubbealti Akademi Mecmuasi (که اولین ترجمه گنون را در سال ۱۹۷۹ منتشر کرد). علاوه بر این، دو دانشگاهی دیگر وجود دارند، یکی یک فیلسوف محبوب اسلامی و دیگری یک روانپزشک شناخته شده، کمال سایار، که در مورد روانشناسی صوفیانه می‌نویسد.[78]

با توجه به این فقدان سازمان‌های سنت‌گرای قابل شناسایی، تخمین اندازه جنبش سنت‌گرا در ترکیه دشوار است. قلیچ و تاهرالی تعدادی نامه از خوانندگان دریافت می‌کنند[79] و از تعداد کمی از ترک‌هایی که آنها را به انواع طریقت‌ها معرفی کرده‌اند، اطلاع دارند. اینها شامل یک ترک مشهور، عایشه شاسا، یک کارگردان زن محبوب فیلم است که به یک خلوتی تبدیل شد. قلیچ همچنین ممکن است افراد را به زاویه لوزان شیخ علوی الجزایری، باندا بن مراد، ارجاع دهد[80] اگر احساس کند که تفاوت‌های فرهنگی بین آنها و صوفیان ترک احتمالاً مشکلاتی را ایجاد می‌کند - او به هر حال به کسانی که به نزد شیوخ ترک می‌روند توصیه می‌کند که در زاویه در مورد گنون بحث نکنند. علاوه بر این، تعداد نامعلومی از افراد احتمالاً به تنهایی بدون ارجاع به تاهرالی یا قلیچ، شیوخی را پیدا کرده‌اند. اگرچه ممکن است برای یک ساکن استانبول در سال ۱۹۹۹ پیدا کردن یک شیخ به تنهایی دشوارتر از یک ساکن قاهره یا فاس باشد، اما هنوز بسیار آسان‌تر از یک ساکن رم یا لس آنجلس است.

بنابراین، تأثیر سنت‌گرایی در ترکیه دوگانه بوده است: هدایت تعداد نامعلومی از افراد به تصوف و معرفی ایده‌های سنت‌گرا به گفتمان نسل جدید روشنفکران غرب‌زده سرخورده - تقریباً همان افرادی که سنت‌گرایی در غرب برایشان جذاب است. این یک طبقه با اهمیت رو به رشد در ترکیه است. همانطور که در روسیه، اهمیت نهایی سنت‌گرایی در ترکیه هنوز مشخص نیست.

اسلام‌گرایی در روسیه

سنت‌گرایی اسلامی در روسیه، مانند اوراسیاگرایی دوگین، از حلقه دگراندیشان دهه ۱۹۶۰ گولووین نشأت می‌گیرد. مانند اوراسیاگرایی دوگین، سنت‌گرایی اسلامی روسی عمدتاً سیاسی است - در واقع، بیشتر اسلام‌گرا تا اسلامی.

همانطور که در فصل گذشته دیدیم، گیدار جمال به همراه دوگین به پامیات پیوست و آن را ترک کرد. او سپس یکی از اعضای بنیانگذار حزب رنسانس اسلامی (PIR) شد که در سال ۱۹۹۰ توسط احمد قاضی آکتایف در آستراخان (شهری در دهانه ولگا در فدراسیون روسیه) تأسیس شد. در حالی که PIR از بزرگترین یا مهمترین سازمان سیاسی مسلمانان در کل اتحاد جماهیر شوروی سابق فاصله زیادی دارد، اما تنها حزب مهمی است که کل فدراسیون روسیه را پوشش می‌دهد؛ همه گروه‌های دیگر به صورت منطقه‌ای مستقر هستند. بنابراین PIR در خود روسیه، یعنی خارج از جمهوری‌های مسلمان‌نشین، از اهمیت کلیدی برخوردار است.[81]

جمال در ابتدا ایدئولوگ PIR، ویراستار ارگان آن Tavhid و مدیر مرکز تحقیقاتی آن در مسکو بود. شماره‌های اولیه Tavhid لحن مشخصاً سنت‌گرایانه‌ای دارند.[82] در اولین شماره، جمال وضعیت اسلام را با اصطلاحات سنت‌گرا تحلیل کرد و زاویه تاریخی‌ای را که به ندرت در جای دیگری یافت می‌شود و در این مورد از نوشته‌های اسلام‌گرا گرفته شده بود، اضافه کرد. او اشاره کرد که اسلام در زمان وجود دارد و مانند هر چیز دیگری در معرض زوال است. علاوه بر این، از زمان مرگ پیامبر و مطمئناً از زمان مغول‌ها، هیچ حکومت اسلامی واقعی وجود نداشته است. از آن زمان اوضاع بسیار بدتر شده است، زیرا «نخبگان پسااستعماری» در جهان اسلام یا ناسیونالیست (و در نتیجه دشمنان اسلام جهانی) یا «جهان‌وطن‌های بی‌خدا»، به همان اندازه دشمنان اسلام واقعی، هستند.[83]

مقاله‌ای که در سال ۱۹۹۱ منتشر شد، دین جمال را به اولاً آشکار می‌کند. پس از مقایسه اهمیت وجودی مرگ در سنت‌گرایی اولیایی با اهمیت متافیزیکی مرگ (بازگشت نهایی به خدا) در اسلام، او استدلال می‌کند که «اسلام اصیل و راست اصیل، غیرسازشکار هستند؛ ویژگی حیاتی آنها شامل مخالفت، عدم توافق، عدم همذات‌پنداری است». رنه دومال، نقاش سوررئالیست که در فصل ۴ مورد بحث قرار گرفت، این را تأیید می‌کرد. برای یک مسیحی، «خدا تقریباً مترادف با ابرسازشکاری است»، در حالی که اسلام «اعتراضی است... علیه تقلیل خدا به "اجماع"». راست سیاسی و اسلام هر دو با دام‌های جهان، از جمله خود-الوهیت‌بخشی و «نخبه‌گرایی عامیانه» مبارزه می‌کنند.[84]

این اسلام‌گرایی سنت‌گرا برای بسیاری بیش از حد افراطی بود. PIR در سال ۱۹۹۲ بر سر مسئله روابط با یلتسین و پروژه او برای دموکراسی روسی تجزیه شد: بیشتر PIR با این پروژه همسو شدند، در حالی که جمال یک اقلیت رادیکال‌تر را از حزب دور کرد و به سمت اتحاد با اسلام‌گرایان رادیکال در خاورمیانه و با اپوزیسیون داخلی علیه یلتسین، در قالب حزب کمونیست فدراسیون روسیه (CPRF) تحت رهبری گنادی زیوگانوف و «میهن‌پرستان» راست‌گرا تحت رهبری الکساندر پروخانوف، هدایت کرد.[85] هر دو مرد از زمان حضور جمال در Pamyat' همکار او بودند و هر دو همچنین با دیگر سنت‌گرای بزرگ روسیه، یعنی دوگین، در ارتباط بودند. این «ائتلاف قرمز-قهوه‌ای-سبز» بیشتر مورد بحث قرار خواهد گرفت.

روابط جمال در خاورمیانه با مردانی مانند حسن الترابی، رهبر جبهه اسلامی سودان و برای سال‌های متمادی شخص پشت پرده رژیم نظامی اسلام‌گرای سودان، بود. بنابراین PIR به عنوان چارچوب نهادی جمال با کمیته اسلامی روسیه جایگزین شد - شبکه‌ای از چنین کمیته‌های اسلامی تحت هدایت الترابی در کنفرانسی در خارطوم در سال ۱۹۹۳ به منظور متحد کردن رهبران جنبش‌های مختلف اسلام‌گرای رادیکال مانند جبهه اسلامی ملی

خود ترابی، حماس در فلسطین و حزب‌الله در لبنان تأسیس شد. جمال رهبر شاخه مسکو این کمیته اسلامی شد. [86] در مصاحبه‌ای در سال ۱۹۹۹ او از تماس با حزب‌الله، حماس، گرگ‌های اسلام (یک گروه چچنی) و طالبان افغانستان صحبت کرد.[87] در این زمان، جمال یکی از دو یا سه صدای اصلی اسلام‌گرایی رادیکال در فدراسیون روسیه بود.

ارتباطات سیاسی خود جمال در روسیه با اپوزیسیون بوده است. در اواسط سال ۱۹۹۹، Zavtra پروخانوف مصاحبه‌ای با جمال منتشر کرد و از تشکیل یک جبهه متحد «سبز و قرمز» بین کمیته اسلامی روسیه جمال و جنبش حمایت از ارتش، صنعت دفاعی و علم نظامی، یک گروه اپوزیسیون مستقل همسو با CPRF که توسط رئیس کمیته امنیت دولتی دوما با کمک یک سرهنگ-ژنرال بازنشسته ارتش با اصالت قزاق، آلبرت ماکاشوف، اداره می‌شد، خبر داد.[88]

اتحاد بعید بین یک اسلام‌گرای رادیکال و یک جنبش حمایت از ارتش [روسیه] زمانی که ارتش روسیه در حال ورود به دور دوم درگیری خود با اسلام‌گرایان در قفقاز بود،[89] با نئو-اوراسیاگرایی ممکن شد. همانطور که یک افسر بازنشسته ارتش و یک مقام محلی جنبش حمایت از ارتش در آن زمان گفت: «ما همه فرزندان یک مادر هستیم صرف نظر از قومیت و دین. نام مادر ما روسیه است».[90] برای جنبش حمایت از ارتش، کسانی که سربازان روسی را در قفقاز می‌کشتند، شورشی بودند، نه چچنی یا مسلمان؛ اقدامات مناسب باید علیه شورشیان، چه چچنی یا روسی یا قزاق، مسلمان یا ارتدوکس، اتخاذ می‌شد. جنگی که ارتش در سال ۱۹۹۹ می‌جنگید، قاطعانه جنگی علیه مسلمانان به خودی خود نبود.

برای جمال و برای جنبش حمایت از ارتش، دشمن واقعی یلتسین بود که دولت او توسط ماکاشوف متهم به عدم اتخاذ اقدامات کافی پس از اولین جنگ چچن برای حل و فصل وضعیت آنجا شده بود و همچنین اسرائیلی‌ها: ماکاشوف در یک کنفرانس مطبوعاتی اعلام کرد: «یک کارت بازی می‌شود تا نزاعی بین ارتدوکسی و اسلام برانگیخته شود» و «کسانی را در خاورمیانه که از همسایگی با جهان عرب ناراضی هستند» مقصر دانست.[91] به طور مشابه، برای جمال درگیری در قفقاز در خدمت منافع یلتسین و اسرائیلی‌ها بود. درگیری‌های خارجی توجه را از شکست‌های داخلی یلتسین منحرف می‌کرد و منجر به افزایش همکاری روسیه و اسرائیل می‌شد که به تلاش‌های اسرائیل برای استرداد برخی از اسلام‌گرایان عرب ساکن روسیه کمک می‌کرد و بنابراین در خدمت منافع «لابی آتلانتیست» بود.[92] چنین توضیحاتی پژواک دیدگاه‌های بخش زیادی از اپوزیسیون و همچنین بسیاری از روس‌های عادی است - روس‌ها اغلب به تئوری‌های توطئه علاقه‌مند هستند.[93]

اسلام‌گرایی رادیکال و سنت‌گرایی به طور کلی ناسازگار هستند؛ آنها دیدگاه‌های اساساً متفاوتی در مورد سنت، آینده بشریت و البته ادیان غیر از اسلام دارند.[94] احتمالاً به همین دلیل، جمال موضع خود را تا حدی اصلاح کرده است که دیگر به سختی می‌توان او را یک سنت‌گرای محض توصیف کرد - در واقع دوگین او را به طور خصوصی به عنوان «پسا-سنت‌گرا» توصیف کرد.[95] او از تضاد آشکار بین عمل اسلام کنون و تمرکز در نوشته‌هایش بر هندوئیسم انتقاد می‌کند،[96] و حداقل به طور ضمنی او و اولاً را به خاطر اشتباه گرفتن امر سیاسی با امر معنوی مورد انتقاد قرار داده است.[97] بنابراین، تا حدی، جمال باید به عنوان کسی در نظر گرفته شود که سنت‌گرایی برایش یک پله بود تا یک مقصد.

با این حال، جمال تنها مسلمان سنت‌گرایی نیست که یک اسلام‌گرای رادیکال است. دیگری کلودیو موتی ایتالیایی است، یک پیرو یک‌زمانه فرانکو فردا، پیرو اولاً، که طرفدار خودانگیختگی مسلحانه بود. موتی، که شغل خود را در دانشگاه بولونیا از دست داد و به دلیل فعالیت‌های تروریستی‌اش یک دوره زندان را گذراند، در اوایل

دهه ۱۹۸۰ توجه خود را به مسائل معنوی‌تر معطوف کرد و به اسلام گروید. دو عامل بر این گرویدن تأثیر گذاشت: نوشته‌های گنون، که توسط نوشته‌های اولاً به آنها هدایت شده بود، و سرهنگ قذافی. گنون او را به لزوم یک «مسیر تحقق» متقاعد کرده بود، چیزی که اولاً به آن دست نیافته بود. قذافی یک منبع غیرمعمول‌تر است. فردا به قذافی و اسلام علاقه داشت؛ او در Quex در مورد نیاز اولاً به یک پایه معنوی برای عمل بر اساس رابطه بین «جهاد اصغر» (درگیری مسلحانه) و «جهاد اکبر» (مبارزه برای تسلیم نفس اماره) نوشت و ترجمه‌ای از برخی سخنرانی‌های قذافی را منتشر کرد.[98] این ترجمه توسط موتی انجام شده بود، احتمالاً از زبان فرانسه - موتی، که قبل از اخراجش در دانشگاه بولونیا مجارستانی و رومانیایی تدریس می‌کرد، عربی نمی‌داند. موتی در ابتدا قذافی را به عنوان رهبر یک جهاد مبتنی بر معنویت علیه غرب مدرن می‌دید و اسلام را به عنوان «نیروی معنوی که ممکن است "شورش علیه دنیای مدرن" را جان بخشد و هدایت کند» می‌دید. اگرچه او بعداً نظر خود را در مورد قذافی تغییر داد، اما نظر خود را در مورد اسلام تغییر نداد.[99]

اسلام موتی ستیزه‌جو و سیاسی است. او ترجمه‌های ایتالیایی از آثار جمال و همچنین از آیت‌الله خمینی را منتشر کرده است. اینکه اسلام بر روی اولیاییسم اولیه او نصب شده است، با دکور دفتر او نمادین شده است که عمدتاً اسلامی است اما شامل یک پرچم نازی است که پشت کمد بایگانی تکیه داده شده است. موتی همچنین تلاش‌های غیرمعمولی برای «اروپایی کردن» تاریخ اسلام انجام داده است. او اشاره می‌کند که امپراتوری عثمانی هم اروپایی و هم عربی و آسیایی بود و وزرای اعظم، دریاسالاران و ژنرال‌های مختلفی از تبار اروپایی بودند. اسکندر مقدونی به همان اندازه که یک شخصیت اروپایی است، یک شخصیت اسلامی (به عنوان ذوالقرنین) نیز هست و افلاطون هم در اندیشه اسلامی و هم در اندیشه اروپایی گنجانده شده بود. موتی حتی یکی از صحابه پیامبر اسلام، صهیب الرومی، را به عنوان یک اروپایی شناسایی می‌کند.[100]

مشخص نیست که موتی پس از دهه ۱۹۸۰ پیروان شخصی قابل توجهی داشته یا در هیچ اقدام سیاسی یا مسلحانه‌ای شرکت کرده باشد. با این حال، او به عنوان یکی از نقاط کانونی در شبکه بین‌المللی سنت‌گرایان اواخر قرن بیستم، که گروه‌های کوچکتر سنت‌گرا را در رومانی، مجارستان، ایتالیا، فرانسه و روسیه به هم پیوند می‌دهد، مهم است.

ارزیابی

نقشی که سنت‌گرایی در جهان اسلام و روسیه ایفا می‌کند و نقشی که معمولاً سنت‌گرایی در غرب ایفا می‌کند، اساساً متفاوت است. در غرب، بیشتر گروه‌های سنت‌گرا کوچک و منزوی هستند و سنت‌گرایی حاشیه‌ای باقی می‌ماند، هرچند بسیاری از سنت‌گرایان منفرد به طور مؤثری مخاطبان غربی را مورد خطاب قرار داده‌اند. با استثنائات نادر، موفق‌ترین کتاب‌های سنت‌گرایان غربی «نرم» بوده‌اند و به خود سنت‌گرایی نپرداخته‌اند. سنت‌گرایی محض تنها زمانی مورد علاقه اقلیت کوچکی از مردم غرب بوده است و دغدغه‌های سنت‌گرایان غربی عموماً برای گفتمان عمومی غرب حاشیه‌ای است. با این حال، در ایران، ترکیه و روسیه، سنت‌گرایان بسیار بیشتر در جوامع خود ادغام شده‌اند و در گفتمان جریان اصلی - یا در روسیه، در گفتمان سیاسی کمتر برجسته از دو گفتمان اصلی - شرکت می‌کنند. این در مورد مراکش کمتر صادق است، جایی که الگو به الگوی غرب نزدیک‌تر است - زیرا عنصری در جامعه مراکش که به سنت‌گرایی علاقه‌مند است، خود به غرب نزدیک است.

به نظر پارادوکسیکال می‌رسد که فلسفه‌ای که از رنسانس ایتالیا نشأت گرفته و در اوایل قرن بیستم در فرانسه و سوئیس توسعه یافته است، در ایران، ترکیه و روسیه معاصر راحت‌تر از غرب باشد. یک سنت‌گرا ممکن

است استدلال کند که این پارادوکس ظاهری منعکس کننده تفاوت بین مدرنیته غربی و سنت اسلامی است. با این حال، این توضیح کاملاً رضایت‌بخش نیست. بخش زیادی از ایران در زمان انقلاب بسیار مدرن بود و ترکیه خودآگاه‌ترین کشور مدرن جهان اسلام است. روسیه، اگرچه از بسیاری جهات مهم با غرب متفاوت است، اما یک کشور مدرن است تا «سنتی». سنتی‌ترین کشورهای جهان اسلام کمترین علاقه را به سنت‌گرایی نشان داده‌اند. گنون امروز در مصر ناشناخته است و عربی یکی از معدود زبان‌های اصلی است که تقریباً هیچ اثر سنت‌گرایی در آن موجود نیست. و نه سنت‌گرایان الجزایری و نه مراکشی، در نهایت، هیچ فایده‌ای در در دسترس قرار دادن آنها به آن زبان ندیدند.

ایران و ترکیه، در مقابل مصر و مراکش غیرفرانسوی‌زبان، معادل مخاطبان غربی گنون را دارند - کوچک اما مهم. روسیه مخاطب بزرگتری دارد. این حضور سنت در ایران و ترکیه نیست که به سنت‌گرایی اجازه ورود به جریان اصلی فکری را می‌دهد، بلکه حضور مدرنیته است. به طور مشابه، این حضور مدرنیته نیست که سنت‌گرایی را از گفتمان اصلی غربی مستثنی می‌کند، بلکه فقدان هرگونه علاقه واقعی غربی به برخی از سوالات اصلی است که مورد علاقه گنون بود. یکی از این سوالات، سوالی است که اکنون برای اولین بار از قرن نوزدهم در ترکیه پرسیده می‌شود و نگرانی مبرمی در روسیه است: شرق یا غرب؟ دیگری یک سوال اصلی برای ایران امروز است - مدرنیزاسیون یا انزوا به خاطر دین سنتی؟ اینها همان سوالاتی هستند که نوشته‌های اصلی گنون به آنها پرداخته است.



بخش چهارم

سنت‌گرایی و آینده

۱۴

خلاف جریان

در سال‌های قبل از انتشار بحران دنیای متجدد در سال ۱۹۲۷، رنه گنون یک فلسفه ضدمدرنیستی، یعنی سنت‌گرایی، را ساخت که عمدتاً پس از دهه ۱۹۶۰ شکوفا شد. قبل از جنگ جهانی دوم، سنت‌گرایی یک جنبش فکری کوچک بود (گنون در قاهره و مکاتبه‌کنندگان مختلف او) با یک سازمان فعال واحد، یعنی طریقت صوفی به رهبری فریتیوف شوئون در بازل.

تا آغاز دهه ۱۹۶۰، جنبش فکری مرکز خود را از دست داده بود و به طور فزاینده‌ای متنوع می‌شد. به زودی تعداد انگشت‌شماری سازمان فعال، عمدتاً صوفی اما برخی ماسونی، به وجود آمد. سپس در طول چهار دهه بعد، طریقت شوئون قبل از اینکه تا حدی شکست بخورد، شکوفا شد، الیاده مطالعه آکادمیک دین را متحول کرد، تروریست‌های الهام گرفته از بارون یولیوس اولاً در ایتالیا ویرانی به بار آوردند و سنت‌گرایی وارد فرهنگ عمومی غرب شد. سرانجام در ایران، ترکیه و روسیه ظاهر شد. در پایان قرن بیستم، آنقدر سازمان‌های سنت‌گرا یا تا حدی سنت‌گرا وجود داشت که دیگر شمارش آنها ممکن نبود.

شاید عجیب به نظر برسد که سنت‌گرایی باید اینگونه از دهه ۱۹۶۰، دهه‌ای که در آن مدرنیته به وضوح پیشرفت کرد، سود ببرد. در واقع این چندان خارق‌العاده نیست. از یک سو، به نظر می‌رسد بیگانگی از مدرنیته با پیشرفت مدرنیته افزایش می‌یابد. از سوی دیگر، پیشرفت مدرنیته مستلزم رد وضع موجود است و کسانی که حال را رد می‌کنند، می‌توانند به همان اندازه که به آینده، به گذشته نیز متوسل شوند. رنسانس با نگاه به دوران کلاسیک چیز جدیدی تولید کرد و اصلاحات دینی نیز با نگاه به مسیحیت اولیه چیز جدیدی تولید کرد. مدرنیته ممکن است توسط ضدمدرنیسم و ضدمدرنیسم توسط مدرنیته تولید شود. همانطور که داگلاس آلن نشان داده است، کار الیاده شباهت‌های زیادی با پست‌مدرنیسم دارد؛ آنچه آلن در مورد الیاده می‌گوید، در مورد جنبشی که او و از آن آمده نیز صادق است. هم سنت‌گرایی و هم پست‌مدرنیسم «استبداد و سلطه بت‌های مدرنیستی علم، عقل‌گرایی و "عینیت"» را رد می‌کنند. هر دو روشنگری را «تنگ‌نظرانه، سرکوبگر، سلسله مراتبی و تقلیل‌گرا» می‌بینند. برای هر دو، «گفتمان علمی عقلانی تنها یکی از راه‌هایی است که انسان‌ها "داستان‌های" خود را در مورد واقعیت می‌سازند».[1]

تعداد کسانی که مدرنیته غربی را رد می‌کردند و از جامعه معاصر بیگانه بودند، در طول دهه ۱۹۶۰ افزایش یافت، درست زمانی که جذابیت جایگزین‌های قبلاً تثبیت شده مانند احزاب کمونیست همسو با مسکو شروع به کاهش کرد. از میان چنین دگراندیشانی بود که سنت‌گرایان همیشه جذب می‌شدند. البته، دگراندیشان بیشتری از مدرنیته غربی در خارج از غرب وجود داشتند و در طول ربع آخر قرن بیستم، برخی از آنها شروع به پذیرش ایده‌های سنت‌گرا با اشتیاق کردند. جالب‌ترین تحولات آینده در تاریخ سنت‌گرایی ممکن است در این مناطق نهفته باشد. اگرچه برای گفتن زود است، اما سنت‌گرایی در غرب ممکن است دوره خود را طی کرده باشد و ممکن است در حال بازجذب شدن به انبار مشترک ایده‌های غربی باشد که برای اولین بار از آن ظهور کرد.

یکی از برجسته‌ترین محققان دین در فرانسه، آنتوان فاور، استادی در همان سوربن که دکترای گنون را رد کرده بود، اخیراً اعتراف کرد که در توضیح موفقیت آنچه او «یکی از عجیب‌ترین پدیده‌های فرهنگی عصر ما» نامید، درمانده است.[2] من پیشنهاد می‌کنم که موفقیت سنت‌گرایی نه تنها از رابطه همزیستی بین مدرنیته و ضدمدرنیسم، بلکه از سنتز خاصی که توسط گنون انجام شده است، نشأت می‌گیرد.

فلسفه گنون به خصوص اصیل نبود. این فلسفه از تعدادی عنصر تشکیل شده بود که بیشتر آنها قرن‌ها بخشی از اندیشه غربی بودند. دستاورد او تشکیل یک سنتز کاملاً جدید از این ایده‌ها و سپس ترویج سنتز خود تا جایی بود که بتواند توسط دیگران - توسط شوئون به سازمان‌های دینی، توسط اولاً به سیاست، توسط الیاده به تحقیقات علمی و سرانجام توسط نصر و دوگین به جهان غیرغربی - فراتر برده شود.

سنتز گنون تأکید بر واژگونگی، ایده‌ای قدیمی‌تر از کتاب مکاشفه (منبعی که غربی‌ها بیشتر با آن آشنا هستند) را با تعدادی ایده دیگر که از قبل در طول قرن گذشته برای او سنتز شده بود، ترکیب می‌کرد. قدیمی‌ترین اینها ایده این بود که حکمت ممکن است در شرق یافت شود، ایده‌ای که در سیسیل فردریک دوم در قرن سیزدهم قابل مشاهده است (در آن مقطع به طور غیرقابل انکاری و عینی درست بود).[3] دومین ایده قدیمی، جاویدان‌گرایی بود که من آن را به مارسیلیو فیچینو در قرن پانزدهم ردیابی کرده‌ام. هیچ یک از این ایده‌ها در آغاز قرن بیستم نادر نبودند و تا پایان آن قرن هر دو پیش پا افتاده شده بودند. سفر به هند به همان اندازه که زمانی تور بزرگ بخشی از آموزش اشراف اروپایی بود، به بخشی استاندارد از آموزش دانشجوی دانشگاه اروپایی تبدیل شده بود، در حالی که یوگا و ذن به ویژگی‌های پیش پا افتاده زندگی آمریکایی تبدیل شده بودند. فلسفه جاویدان با آن نام کمتر شناخته شده باقی ماند، اما نوعی جهان‌شمولی در غرب به هنجار تبدیل شده بود - حتی کلیسای کاتولیک نیز جرأت نمی‌کرد به ادعای انحصار مطلق حقیقت دینی ادامه دهد و بسیاری از غربیان تمایل داشتند بدیهی فرض کنند که هر دین معینی، به نوعی، در اصولش تفاوت چندانی با هیچ دین دیگری ندارد.

ایده اینکه حکمت در شرق ساکن است، بخشی از جاویدان‌گرایی اولیه بود، در آن مقطع شرق شامل یونان کلاسیک و اسرائیل و مصر کتاب مقدس بود که توسط هرمس نمایندگی می‌شد. جایگزینی هرمس با هندوئیسم برای اولین بار با روبن بارو در اواخر قرن هجدهم ظاهر می‌شود و در طول قرن نوزدهم گسترده‌تر شد و سرانجام و به طور تأثیرگذارتری از طریق انجمن تئوسوفی. این انجمن تئوسوفی است که آغاز توسعه قابل مشاهده سنت‌گرایی، مانند بسیاری از جنبش‌های دیگر، است، اما یک سنتز دیگر برای فراهم کردن نقطه شروع گنون لازم بود. این با مفهوم تشرف بود، باز هم یک مفهوم بسیار قدیمی، که در شکل مدرن مشخصه خود با ظهور ماسونری مدرن در قرن هفدهم قابل مشاهده می‌شود. جاویدان‌گرایی، حکمت هندو و تشرف

همگی بخشی از فرقه مارتینیست استاد اول گنون، دکتر ژرار انکوس، بودند که تمایزی بین دین ظاهری و باطنی قائل شد که به یک جنبه اصلی سنت‌گرایی تبدیل شد. استاد دوم گنون، کنت آلبر دو پوووررویل، سنتز مشابهی را ترویج می‌کرد و هندوئیسم را با تائوئیسم جایگزین می‌کرد. تقریباً همان سنتز در نقاش ایوان آگوئلی یافت می‌شود، با این تفاوت که در اینجا - برای اولین بار - اسلام و تصوف جایگزین هرمس‌گرایی، هندوئیسم و تائوئیسم می‌شوند. این سنتز به طور مستقل از سنت‌گرایی ادامه یافت و در پایان قرن بیستم در شاعر کاترین رین، یک تشرف‌یافته و علاقه‌مند به فیچینو که خانه خود را در هندوئیسم یافت، قابل مشاهده بود.

واضح است که گنون این سنتز آخر را از انکوس و دو پوووررویل دریافت کرد. خاستگاه‌های تأکید او بر واژگونگی کمتر مشخص است. تأکید دو پوووررویل بر خطر برتری معنوی شرق برای غرب یک منبع است، زیرا در این دیدگاه به طور ضمنی وجود داشت که حداقل در یک جنبه مهم، غرب پسرفت کرده است تا پیشرفت. پسرفت همچنین در جاویدان‌گرایی به طور ضمنی وجود دارد، که به دنبال حقیقت در گذشته به جای آینده است، هرچند به نظر نمی‌رسد هیچ جاویدان‌گرایی قبل از دو پوووررویل این دلالت را به نتیجه منطقی خود رسانده باشد. جدل‌های کاتولیک علیه ماسون‌ها و شیطان‌پرستان منبع دیگری است، زیرا تحت حمایت کاتولیک بود که اولین نوشته‌های گنون در مورد پاد-تشرف ظاهر شد. شاید مهم‌ترین منبع از همه، تجربیات جوانی خود گنون در میان مارتینیست‌ها و نئو-گنوسی‌ها و البته سرمایه‌گذاری خود او در فرقه معبد تجدید شده بود. این سرمایه‌گذاری‌ها بدون شک برای بیشتر خوانندگان این کتاب خنده‌دار به نظر می‌رسند و قابل درک است که برای گنون بالغ‌تر به عنوان متضاد آنچه ادعا می‌کردند، به عنوان مسیرهایی به سوی خطا به جای حقیقت، ظاهر شدند. پارانویای گاه به گاه گنون ممکن است همچنین به شناسایی نیروهای پاد-تشرفی توسط او کمک کرده باشد.

واژگونگی، پسرفت و پاد-تشرف را در بر می‌گیرد. زمانی که نگاهی به امکانات تشرف در غرب مدرن، مرگ باطن‌گرایی در آنجا را روشن می‌کند، واژگونگی به راحتی می‌تواند با جستجوی حکمت در شرق سنتز شود. جاویدان‌گرایی به طور خودکار دنبال نمی‌شود، اما زمانی که با این دو عنصر دیگر ترکیب شود، سنت‌گرایی را تولید می‌کند.

واژگونگی و جستجوی حکمت در شرق هر دو شباهت‌هایی با شرق‌شناسی، آنطور که توسط ادوارد سعید تحلیل شده است، دارند.[4] سعید نشان داد که چقدر درک غربی از خاورمیانه بیشتر از خودشناسی غرب نشأت می‌گیرد تا از هر چیزی که واقعاً در خاورمیانه وجود داشته باشد. عقلانی بودن بخشی از خودانگاره غربی بود: خاورمیانه شبیه غرب نبود، بنابراین غیرعقلانی بود. در قرن نوزدهم، زمانی که زنان غربی عمدتاً به عنوان اخلاقی و با فضیلت دیده می‌شدند، درک غربی از زن مسلمان بر ساکن شهوانی حرمسرا تمرکز داشت. زمانی که تصویر زن غربی به تأکید بر رهایی تغییر کرد، زن مسلمان بر اساس انقیاد و حجاب دیده می‌شد. این مدل را می‌توان حتی امروز نیز به طور سودمندی به کار برد: مطبوعات غربی تمایل دارند امکان وجود افکار عمومی در خاورمیانه را نادیده بگیرند، به جز در ارجاعاتی به «خیابان عرب» (تاریک، ترسناک و غیرعقلانی)، زیرا افکار عمومی چیزی است که در غرب وجود دارد و اهمیت دارد.

دیدگاه عمومی سنت‌گرا از شرق از بسیاری جهات شکل معکوس شرق‌شناسی است. هم سنت‌گرایی و هم شرق‌شناسی سیستم‌های دوگانه‌گرا هستند، هر دو از قرن نوزدهم نشأت می‌گیرند و هر دو در ناتوانی روش‌شناختی مهم اتکای بیش از حد به متون و اتکای کمتر از حد به مشاهده مشترک هستند. مانند شرق‌شناسی، سنت‌گرایی تمایل دارد دنیای خارج از غرب را به عنوان آینه غرب به تصویر بکشد. تفاوت در این

است که این مقایسه نسبت به غیرغرب تعریف‌آمیز است. به جای مقایسه یک خاورمیانه پر از موجودات کودکانه غیرعقلانی که قادر به سازماندهی و خودانضباطی نیستند با یک غرب بالغ، منضبط، علمی و عقلانی، سنت‌گرایی یک غرب مشخص شده با مدرنیته، مادی‌گرایی و مهارت صرفاً فنی را با یک خاورمیانه سنت، معنویت و حکمت مقایسه می‌کند. این درک از خاورمیانه مسلماً دقیق‌تر از درک شرق‌شناس کلاسیک نیست.

یک عنصر دیگر هنوز برای رسیدن فلسفه سنت‌گرا به شکل نهایی خود لازم بود. این توسعه مفهوم تشرف گنون برای شامل کردن عمل بود، توسعه‌ای که تنها در دهه ۱۹۳۰ پس از اینکه گنون با عمل اسلام در مصر روبرو شد، رخ داد. سنت‌گرایی تا آن زمان بر متون و ایده‌ها تمرکز داشت. اگرچه آگوئلی و دو پووورویل هر دو فراتر از اروپا سفر کرده بودند، اما به نظر نمی‌رسد هیچ یک تأکید چندانی بر عمل داشته باشند. عمل دینی، که در فرانسه دهه ۱۹۲۰ عمدتاً در روزهای یکشنبه قابل مشاهده بود، در مصر دهه ۱۹۳۰ همه جا بود - در نمازهای آیینی که مغازه‌داران در مغازه‌هایشان می‌خواندند، در اذان پنج بار در روز قابل شنیدن بود، در اختلال بیشتر جنبه‌های زندگی در هر رمضان اجتناب‌ناپذیر بود. هیچ مدرک مستقیمی وجود ندارد که این تجربیات بود که گنون را به این نتیجه رساند که تشرف باید به معنای عمل واقعی باشد، اما این بسیار محتمل به نظر می‌رسد.

اصلاح خود گنون از سنت‌گرایی در طول دهه ۱۹۳۰ برای شامل کردن عمل، تنها اصلاح نبود. بیشتر دیگر سنت‌گرایان مهم اصلاحات خود را اضافه کردند. دکتر آناندا کوماراسوامی، به عنوان یک مورخ هنر برجسته، تأکید پایداری بر زیبایی‌شناسی را که در بسیاری از بخش‌های جنبش سنت‌گرا، به ویژه در سنت‌گرایی شوئونی، یافت می‌شود، معرفی کرد. او همچنین اولین تلاش، عمدتاً ناموفق، را برای ادغام سنت‌گرایی در تحقیقات علمی رسمی انجام داد - گنون پس از رد شدن رساله‌اش توسط سوربن، به دانشگاه پشت کرده بود. این دکتر میرچا الیاده بود که بعدها با موفقیت بیشتری سنت‌گرایی را در تحقیقات علمی ادغام کرد و «سنت» را به «دین باستانی» و حکمت را به «اسطوره و نماد معتبر جهانی» ترجمه کرد و مقدار قابل توجهی از دقت آکادمیک را به نوشته‌هایش افزود.

اولاً دراماتیک‌ترین اصلاحات را در سنت‌گرایی گنونی انجام داد، تا حدی که برخی از سنت‌گرایان معاصر، تا حدی با انگیزه شرمساری از سیاست‌های اولاً، ترجیح می‌دهند او را به طور کلی از سنت‌گرایی مستثنی کنند. خواندن‌های قبلی اولاً از نیچه و باخوفن منجر به تأکیدی بر تحقق نه از طریق عمل دینی بلکه از طریق عمل، از طریق شورشی شد که نقاش رنه دومال آن را در نوشته‌های خود گنون فاقد آن می‌دید. برای گنون کاست روحانی بر کاست جنگجو برتر بود، اما اولاً مخالف بود. در شرایط دهه‌های ۱۹۲۰، ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰، سنت‌گرایی اولیایی به سمت راست سیاسی اشاره می‌کرد و آن را به طور قطعی از سنت‌گرایی گنونی، که اساساً غیرسیاسی بود، جدا می‌کرد. با این حال، این دو شاخه از سنت‌گرایی مرتبط باقی ماندند، همانطور که از بازدیدهای مکرر هانری هارتونگ «چپ‌گرا» از اولاً در طول دهه ۱۹۶۰ دیده می‌شود. سنت‌گرایی اولیایی پس از جنگ جهانی دوم با درج اگزیستانسیالیسم، که - با کمک فرانکو فردا - منجر به درکی از آپولیتیا شد که آشوب خونینی را به همراه داشت، اصلاحات بیشتری را تجربه کرد.

کوماراسوامی، الیاده و اولاً همگی از نسخه اولیه سنت‌گرایی، که بر عمل تأکید نمی‌کرد، شروع کردند. فریتیوف شوئون از نسخه نهایی شروع کرد و سنت‌گرایی را در جهت کاملاً دیگری اصلاح کرد و شکل سازمانی مشخصه طریقت صوفی را اضافه کرد. از این نقطه به بعد است که واقعاً می‌توانیم از یک جنبش سنت‌گرا به جای فقط یک فلسفه صحبت کنیم. شوئون همچنین جاویدان‌گرایی را به یک مأموریت جهانی برای خود توسعه داد که

در نهایت به فاجعه منجر شد. در واکنش، میشل والسان سنت‌گرایی شوئونی را در جهت ارتدوکسی شدید اصلاح کرد و به اسلام غیرسنت‌گرا، مقصدی که پیروانش با دکتر فوزی صقلی در آن مشترک بودند، بازگشت. در سنت‌گرایی شوئون، دکتر حسین نصر سپس سنت‌گرایی را برای مصرف در بخش‌های مدرن‌تر جهان اسلام اصلاح کرد و تأکیدی بر «فلسفه اسلامی» اضافه کرد و برای اولین بار سنت‌گرایی را مستقیماً با تحقیقات علمی غیرغربی مرتبط کرد. نصر با الیاده در تمایز به عنوان یک محقق برجسته سنت‌گرا مشترک است.

مشخص نیست که آیا یکی از آخرین اصلاحات سنت‌گرایی، یعنی جایگزینی هم کشیش و هم جنگجو با زن به دست آریستازیایی‌ها، باید به طور جدی به عنوان تجهیز سنت‌گرایی برای یک گروه جدید دیگر (زنان) در نظر گرفته شود یا به عنوان شواهد سرگرم‌کننده‌ای از عبور سنت‌گرایی به فرهنگ عمومی غرب. جدیت عمیق مشخصه همه دیگر سنت‌گرایان بوده است؛ شاید عنصر طنز در آریستازیا از گسترش آن فراتر از محافل بسیار محدود جلوگیری کند.

الکساندر دوگین مسئول آخرین اصلاح بزرگ قرن بیستم بود و سنت‌گرایی را برای شرق اروپا با افزودن مسیحیت ارتدوکس و نظریه‌های ژئوپلیتیکی اوراسیایی سر هالفورد مکیندر تجهیز کرد. نئو-اوراسیاگرایی دوگین که بیشتر مدیون اولاً بود تا گنون، به نظر برخی پیامدهایی به همان اندازه تأسف‌بار اولاً را تهدید می‌کرد.

سیاست دوگین و اولاً و فاجعه مریمیه بعدی شوئون در بلومینگتون باعث شده است که برخی استدلال کنند که سنت‌گرایی، هم به عنوان یک جنبش و هم به عنوان یک فلسفه، به طور غیرقابل جبرانی شرور است. با این حال، سنت‌گرایان متعددی شر را شناخته و با موفقیت از آن اجتناب کرده‌اند در حالی که سنت‌گرا باقی مانده‌اند. الیاده خود را از لژیون فرشته مقرب میکائیل با شروع تبدیل آن به یک کلون نازی، دور کرد و والسان خود را نه تنها از رویدادهای رومانی بلکه از فاجعه‌ای که بر مریمیه سایه افکنده بود، دور کرد. نصر ممکن است به طور تصادفی به انقلاب ایران کمک کرده باشد، اما تمام تلاش خود را برای جلوگیری از این انقلاب کرد و دو سنت‌گرای ایرانی کمتر مهم (داریوش شایگان و نصرالله پورجوادی) در میان آن دسته از ایرانیانی بودند که شرهایی را که انقلاب به ارمغان آورد، محکوم کردند.[5] شوئون و پل دو سلینی موارد دشوارتری هستند، اما به نظر واضح می‌رسد که شر یا خیر بیشتر به فرد سنت‌گرا بستگی دارد تا به خود سنت‌گرایی.

جنبش سنت‌گرا بدون شک در برخی زمینه‌ها شکست خورده است، اما در برخی دیگر موفق بوده است. حداقل در مقیاس بزرگ، این جنبش در هدف اصلی خود، آنطور که در سال ۱۹۲۴ توسط گنون در ▯▯▯ ▯ ▯▯▯ تعریف شد، شکست خورده است. تمدن غربی در آغاز قرن بیست و یکم به طور قابل مشاهده‌ای بیشتر از دهه ۱۹۲۰ بر اساس سنت معنوی بنا نشده است. اگر اکنون معنویت‌های غیرغربی بیشتری در غرب وجود دارد تا در دهه ۱۹۲۰، حضور آنها را نمی‌توان تنها به تلاش‌های یک نخبه سنت‌گرا ردیابی کرد. با این حال، در مقیاس کمتر، سنت‌گرایان در میان مؤثرترین آن دسته از نویسندگان، سخنرانان و مربیانی بوده‌اند که مخاطبان غربی را با اسلام، تصوف و رویکردی همدلانه‌تر به دین غیرغربی به طور کلی، هم در داخل دانشگاه و هم فراتر از آن، آشنا کرده‌اند. سنت‌گرایان همچنین نقش مهمی در هدایت بخش‌هایی از ماسونری به سوی چیزی که می‌توان آن را معنویت توصیف کرد، ایفا کرده‌اند و به رضایت خود در اولین هدف، یعنی بازسازی بقایای سنت اولیه، موفق شده‌اند. سنت‌گرایی کامل و از نظر داخلی منسجم است.

این کمترین جاه‌طلبی پروژه‌های سنت‌گرایان است که موفق‌ترین بوده است. سنت‌گرایی «نرم»، کتاب‌هایی که از یک تحلیل سنت‌گرا آگاه هستند اما بر آن تأکید نمی‌کنند، به مخاطبان بسیار گسترده‌تری نسبت به سنت‌گرایی «سخت» رسیده است. این شکل نرم از سنت‌گرایی است که زندگی بسیاری را که آن را

نمی‌شناختند، لمس کرده است - هرچند تعداد کمی از خوانندگان این کتاب احتمالاً نام سنت‌گرایی را به خودی خود شنیده‌اند، اما بسیاری با نویسندگان و تفاسیر سنت‌گرای نرم روبرو شده‌اند. این رابطه، البته، به سنت‌گرایی محدود نمی‌شود - آثار جورج اورول در غرب به طور گسترده‌تری از آثار کارل مارکس خوانده می‌شد.

حملات رو در رو به مدرنیته، در مقابل، معمولاً به نتیجه‌ای متضاد با قصد خود دست یافته‌اند. ضدمدرنیسم ای. اف. شوماخر به مدرنیزاسیون بیشتر دامن زد و به جای نابودی دولت بورژوایی، فعالیت‌های تروریست‌های ایتالیایی در دهه ۱۹۷۰ انزجاری را علیه افراط‌گرایی تولید کرد که به طور قابل توجهی وضع موجود را تقویت کرد. طریقت صوفیانه غیرجاه‌طلبانه والسان، که هدفش صرفاً هدایت کسانی بود که به آن می‌آمدند در مسیرهای استاندارد تصوف، به اهداف خود دست یافت؛ مأموریت جهانی شوئون طریقت او را به یک جنبش دینی تبدیل کرد که به طور مشخصی مدرن بود (به عنوان نطفه یک دین جدید) و گنون مطمئناً آن را به عنوان پاد-تشرف شناسایی می‌کرد.

تنها در خارج از غرب است که حملات رو در رو به مدرنیته غربی توسط سنت‌گرایان با موفقیتی روبرو شده است، در ایران و سپس در روسیه. استقبال مطلوبی که از سنت‌گرایان در این کشورها شده است، از همسویی آنها با ضدفرهنگ غربی تثبیت شده ناشی می‌شود. سنت‌گرایان در ایران و روسیه با جریان حرکت می‌کردند. در غرب، سنت‌گرایی «سخت» خلاف جریان حرکت می‌کرد. سنت‌گرایی نرم عموماً از جریان اصلی اجتناب می‌کرد. به طور کلی، ابتکاراتی که با جریان‌های تاریخی همراه می‌شوند، ممکن است جهت آن جریان‌ها را تا حدودی تغییر دهند، در حالی که ابتکاراتی که خلاف جریان‌ها حرکت می‌کنند، معمولاً یا غرق می‌شوند یا (مانند شوماخر، فردا یا شوئون) توسط جریان چرخانده شده و در جهت مخالف پیش می‌روند. با این اصطلاحات، والسان پیروان خود را از یک جریان به جریان دیگر هدایت کرد؛ آنها اکنون بسیار به جریان اصلی اسلام نزدیک‌تر از هر چیز غربی هستند.

افرادی که سنت‌گرا شده‌اند، تقریباً بدون استثنا از قبل خارج از جریان بودند. شوئون و بورکهارت، مانند آگوئلی و ابرهارت قبل از آنها، از پیشینه‌های هنری و غیرمتعارف می‌آمدند، همانطور که توماس مرتون، همفکر سنت‌گرا. فون ماینبورگ و پالاویچینی از پیشینه‌های اشرافی، ناهماهنگ با زمان، می‌آمدند، همانطور که کنت دو پوووررویل و بارون اولا،[6] و البته همچنین دو همفکر سنت‌گرا، مدعی تاج و تخت فرانسه و وارث تاج و تخت پادشاهی متحده. کوماراسوامی و نصر محصولات آمیختگی فرهنگی بودند و در وهله اول جریان خود را نداشتند. در واقع، تنها سنت‌گرای مهمی که از یک پیشینه یا جامعه هماهنگ با زمان نمی‌آمد، خود گنون بود، تنها فرزند یک ارزیاب خسارت بیمه کاملاً بورژوا.

جریان اصلی قرن بیستم، مترقی بود، به این معنا که به پیشرفت امیدوار بود، اگر نه به معنای پیش از جنگ جهانی اول که به اجتناب‌ناپذیری پیشرفت اعتقاد داشت. هیچ فرد مترقی هرگز یک سنت‌گرا نشده است، حتی یک فرد مترقی غیرغربی. روشنفکر بسیار مترقی مصری، طه حسین، سنت‌گرایی و خود گنون را با تحقیر رد کرد، اسلام‌گرای مترقی الجزایری، مالک بن‌نبی، سنت‌گرایی را به عنوان نامرتبط رد کرد و اسلام‌گرای مترقی ایرانی، علی شریعتی، مطلقاً از سنت‌گرایی در آثار خود استفاده نکرد.

آگاهی از اهمیت پیروی از یک جریان، در استراتژی‌ای که در فرانسه به عنوان entrisme (ورودگرایی) شناخته می‌شود، به طور ضمنی وجود دارد، اصطلاحی که معمولاً در یک زمینه سیاسی برای نشان دادن نفوذ فرصت‌طلبانه به یک سازمان با هدف تأثیرگذاری بر آن از درون استفاده می‌شود. Entrisme توسط

سنت‌گرایان متعددی استفاده شد، معمولاً با موفقیت بیشتر در تلاش‌های بعدی تا اولین تلاش. سنت‌گرایان گاهی اوقات entrisme را با تلاش کمی برای نشان دادن نتیجه انجام داده‌اند. الیاده، اولاً، دوگین، جمال و پالاویچینی در دستیابی به اهداف خود با لژیون فرشته مقرب میکائیل در رومانی، حزب فاشیست ایتالیا، اس‌اس، پامیات و حزب رنسانس اسلامی در روسیه و کلیسای کاتولیک شکست خوردند - این کلیسای کاتولیک بود که بر گفتگوی اسلامی-مسیحی که پالاویچینی تلاش کرد آن را سنت‌گرایی کند، مسلط بود، بدون موفقیت. در همه موارد، اینها سازمان‌های تحت کنترل مرکزی و با ساختار سفت و سخت هستند یا بودند که نفوذ به آنها برای هر کسی دشوار بود.

در مقابل، سنت‌گرایان با اتحادهای سیاسی و جوامع با بافت سست، معمولاً در تلاش دوم یا سوم خود برای entrisme موفق بوده‌اند - الیاده و تا حدی نصر در دانشگاه‌های آمریکا، دوگین با ائتلاف قرمز-قهوه‌ای و جمال با شبکه «کمیته‌های اسلامی» و اولاً با محافل اولترا-محافظه‌کار اطراف هرن‌کلوب برلین (این محافل خودشان سپس شکست خوردند، یا بهتر بگوییم توسط نازی‌ها منحل شدند، اما این مسئله دیگری است). اولاً همچنین با موفقیت به مسئله نژادپرستی نفوذ کرد، هرچند ابتکارات او از بیرون توسط رژیم فاشیستی پایان یافت. پالاویچینی با جامعه با بافت سست سازمان‌های اسلامی بین‌المللی رسمی و نیمه‌رسمی بهتر از کلیسای کاتولیک عمل کرده است.

یکی از سه استثنا، فون سبوتندورف است که به هر حال یک سنت‌گرا نبود و در تلاش خود برای نفوذ به Germanen-Orden به طرز مضحکی شکست خورد و تنها در کمک به حزب نازی برای بخشی از نامش موفق بود. هیچ تلاش دوم موفقی توسط فون سبوتندورف وجود نداشت. در پادشاهی متحده، کریچلو با موفقیت بخش زیادی از آکادمی تمنوس و بنیاد شاهزاده را سنت‌گرایی کرده است بدون اینکه (تا آنجا که مشخص است) هیچ شکست قبلی را متحمل شده باشد. در فرانسه، هارتونگ در نفوذ به آموزش مدیران اجرایی موفق بود اما بعدها قضاوت کرد که این نفوذ توسط جریان چرخانده شده است.

سنت‌گرایی «سخت» نه تنها توسط مترقیان و توسط جریان اصلی تاریخ قرن بیستم غرب، بلکه توسط دو گروه متمایز دیگر نیز رد شده است: مردم کاملاً سنتی و بیشتر محققان. تقریباً کل جمعیت جهان عرب سنت‌گرایی را نادیده گرفته است، آشکارا به این دلیل که جهان عرب به اندازه کافی مدرن نیست تا آن را بپذیرد. چهره‌های دینی که به طور محکم در سنت‌های خود جای گرفته‌اند نیز اغلب سنت‌گرایی را به طور کامل یا جزئی رد کرده‌اند - ژاک ماریتن برای کلیسای کاتولیک، سرافیم رز برای کلیسای ارتدوکس و احمد قسطاس برای اسلام.

به جز در نسخه دوگین، سنت‌گرایی معمولاً ادعا نکرده است که با مسیحیت سازگار است (هرچند جهان‌شمولی شوئون ادعا می‌کرد که مسیحیت را، همانطور که همه ادیان را، در بر می‌گیرد). با این حال، بسیاری از سنت‌گرایان خود را مسلمان دانسته‌اند. اگرچه هر مسلمانی که به هر شکلی از جهان‌شمولی معتقد باشد، از آنچه عموماً به عنوان اجماع اسلام پذیرفته شده است، منحرف می‌شود، اما بسیاری از سنت‌گرایان ممکن است بر اساس عملشان توسط مسلمانان مسلمان قضاوت شوند: نصر، والسان، پالاویچینی و خود گنون. دیگران، به ویژه شوئون، رد شده‌اند و می‌شوند.

رابطه بین سنت‌گرایی و تحقیقات علمی، یک رابطه عجیب است. از یک سو، کل حوزه مطالعات دینی معاصر، مهر سنت‌گرایی نرم الیاده را بر خود دارد و بسیاری از سنت‌گرایان برجسته، محقق بوده‌اند. از سوی دیگر، هر محقق غیرسنت‌گرایی که از زمانی که پروفسور سیلون لوی رساله دکترای گنون را در سال ۱۹۲۱ رد کرد، به سنت‌گرایی نگاه کرده است، تقریباً به همان نتیجه رسیده است: این افراد جدی نیستند. آنها تاریخ را

نادیده می‌گیرند و هر چیزی را که با نظریه‌هایشان مطابقت ندارد، نادیده می‌گیرند. به قول آنتوان فاور، سنت‌گرایی «محمول‌های هستی‌شناختی خود را از تاریخ و مکان‌زدایی می‌کند... تمایل آن به جستجوی شباهت‌ها در همه جا به امید یافتن نهایی یک وحدت فرضی، آشکارا به تحقیقات تاریخی-انتقادی، یعنی تحقیقات تجربی، که بیشتر به آشکار کردن پیدایش، سیر، تغییرات و مهاجرت پدیده‌هایی که مطالعه می‌کند، علاقه‌مند است، لطمه می‌زند». همانطور که فاور تشخیص می‌دهد، هر کسی که با دانستن «حقیقت» شروع می‌کند، بعید است که هر چیز غیرمنتظره‌ای را که در راه با آن روبرو می‌شود، تشخیص دهد.[7]

وظیفه این کتاب دفاع از سنت‌گرایی نیست، اما به نظر واضح می‌رسد که کسانی که سنت‌گرایی را به عنوان غیرجدی محکوم می‌کنند، نکته را از دست می‌دهند. سنت‌گرایی ادعای نمایندگی حقیقت نهایی را دارد، درست همانطور که دین یا برخی از انواع فلسفه این کار را می‌کنند. همانطور که داگلاس آلن گفت، «گفتمان علمی عقلانی تنها یکی از راه‌هایی است که انسان‌ها "داستان‌های" خود را در مورد واقعیت می‌سازند». قضاوت در مورد سنت‌گرایی همانطور که در مورد یک رساله دانشگاهی قضاوت می‌شود، بیشتر از رد کردن مسیحیت به دلیل نداشتن شواهد کافی از الوهیت مسیح یا رد کردن اسلام به دلیل نادیده گرفتن عناصر حیاتی آموزه تثلیث، معنا ندارد. از سوی دیگر، گنون کار خود را به عنوان یک رساله به لوی ارائه داد و بنابراین لوی در توصیه به رد آن حق داشت.



یادداشت‌ها

فهرست مصاحبه‌شوندگان اصلی من، پیش از بخش کتاب‌نامه آمده است؛ مکان و تاریخ مصاحبه‌ها نیز به جای آنکه در یادداشت‌های جداگانه ذکر شوند، در همان فهرست قید شده‌اند.

مطالبی که احتمالاً برای اکثر خوانندگان جذابیت ندارد، تحت عنوان «یادداشت‌های تکمیلی» (additional notes) در اینترنت در دسترس قرار گرفته است. این مطالب با عبارت «See AN» (مخفف See Additional Note) و یک شماره مشخص شده‌اند.

بنابراین، عبارت «See AN 2» خوانندهٔ علاقه‌مند را به یادداشت تکمیلی شمارهٔ ۲ برای فصل مربوطه، در نشانی اینترنتی http://www.traditionalists.org/anotes ارجاع می‌دهد.

1. traditionalism

1. Shorter Oxford English Dictionary, third ed.
2. Rene´ Gue´non, La crise du monde moderne (Paris: Bossard, 1927) and La me´taphysique orientale (Paris: Chacornac, 1939); Julius Evola, Rivolta contro il mondo moderno (Milan: Hoepli, 1934). The title of this book draws on Gue ´non’s Crise du monde moderne and Evola’s Rivolta contro il mondo moderno.
3. The summary of the Traditionalist philosophy given in this chapter is of necessity a brief one and emphasizes especially those elements which were of most importance for the subsequent history of the Traditionalist movement. Readers interested in the Traditionalist philosophy as a philosophy should start with Gue´non’s Crise du monde moderne, or read any of the other books written by the Traditionalists themselves. A good overview is given in William W. Quinn, The Only Tradition (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1996).
4. Rene´ Gue´non, L’introduction ge´ne´rale a` l’e´tude des doctrines hindoues (Paris: M. Rivie` re, 1921).
5. Le´vi, report to Dean Ferdinand Brunot, quoted in Marie-France James, E ´sote´risme et Christianisme: autour de Rene´ Gue´non (Paris: Nouvelles e ´ditions latines, 1981), p. 194. 274 notes to pages 23–27
6. Le´vi, report to Dean Brunot.
7. Victor Cousin, Cours de philosophie (Paris: Pichon et Didier, 1828).
8. Jean Filliozat, “Rien sans l’orient?” Plane`te!, April 1970, p. 124.
9. Le´vi, report to Dean Brunot.
10. At least he did not include it among the two criticisms he added to Noe¨le Maurice-Denis’s review of the Introduction ge´ne´rale (in La Revue universelle, July 1921, discussed later).

11. Agostino Steuco, a Vatican librarian and Christian Platonist, author of De perenni philosophia [Concerning the Perennial Philosophy], 1540, dedicated to Pope Paul III.

12. Ficino's most important work was Theologica Platonica de animarum immortalitate [The Platonic Theology of the Immortality of the Soul] (1482), in which he examined the question of immortality in the light of the writings of Plato as well as of Catholic theology.

13. Paul Oskar Kristeller, Introduction, The Letters of Marsilio Ficino (London: Shepheard-Walwyn, 1975). Available online at http://easyweb.easynet.co.uk/orpheus/ ficino.htm [June 14, 2001].

14. Kristeller, Introduction.

15. The reasons for this are considered in chapter 2.

16. James, E´sote´risme et Christianisme, p. 194.

17. Le The´osophisme, histoire d'une pseudo-religion (Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1921); L'erreur spirite (Paris: M. Rivie` re, 1923).

18. The unusual photograph of an immersed crucifix in Serrano's "Fluid Mysteries" series caused much controversy in the 1980s and 1990s.

19. Discussion with anonymous Traditionalist, 1994.

20. Rene´ Gue´non, Orient et Occident (Paris: Payot, 1924; reprint, Paris: Guy Tre´-daniel, 1993), p. 19. I have edited the quote as follows: "Modern Western civilization appears in history as a veritable anomaly... among all those that we know..., this civilization // accompanied by a corresponding intellectual regression... [which] has reached a point where today's Occidentals no longer know what pure intellectuality might be... hence their disdain."

21. Gue´non, Orient et Occident, p. 187.

22. Gue´non, Orient et Occident, p. 115.

23. Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes; Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte (2 vols., Munich: Beck, 1919–22).

24. Gue´non, Orient et Occident, pp. 169–87.

25. Gue´non, Orient et Occident, p. 186. I have again edited the passage for directness as follows: "If the elite... does not have the time // mentality as a whole... this elite would be . . . the symbolic 'ark' // it would however receive . . . the bases of a new development // But... there would still be... difficult problems: the ethnic revolutions... would certainly be most serious . . . It would be much preferable for the West . . . to acquire a civilization... appropriate to its own conditions, sparing it... from being more or less unpleasantly assimilated."

26. Gue´non, Orient et Occident, pp. 174, 177, 184–85, and 188.

27. Gue´non, Orient et Occident, p. 177.

28. L'homme et son devenir selon le Ve´da^nta (Paris: Bossard, 1925); La crise du monde moderne (Paris: Bossard, 1927). See AN 1 for the other four.

29. Rene´ Gue´non, La crise du monde moderne (Paris: Folio, 1999), p. 187.

30. Quoted in Paul Chacornac, La vie simple de Rene´ Gue´non (1958; reprint, Paris: Editions traditionnelles, 1986), p. 79.

31. See http://www.d.edu/Departments/Maritain.

32. No¨ele Maurice-Denis Boulet, "L'e´sote´riste Rene´ Gue´non: Souvenirs et jugements," La pense´e catholique: Cahiers de synthe`se 77 (1962), 24–25.

33. Boulet, "L'e´sote´riste Rene´ Gue´non," pp. 18 and 26–27, and Jean Borella, "Rene´ Gue´non and the Traditionalist School," in Modern Esoteric Spirituality, ed. Antoine Faivre and Jakob Needleman (New York: Crossroads, 1992), p. 373.

34. Boulet, "L'e´sote´riste Rene´ Gue´non," 77, pp. 35–36.

35. That Maritain and others recommended Gue´non to the Fre` res des Ecoles chre´tiennes (who ran the e´cole des Francs-Bourgeois) is supposition, but under the circumstances reasonable supposition.

36. Quoted in James, E´sote´risme et Christianisme, p. 198.

37. Ame`le´e d'Yvignac, in Revue de philosophie November–December 1924, quoted in James, E´sote´risme et Christianisme, p. 225.

38. Bernard Allo, OP, review in Revue des sciences philosophiques et the´ologiques, quoted in James, E´sote´risme et Christianisme, p. 227.

39. In 1946–47, according to James, E´sote´risme et Christianisme, p. 389.

40. James, E´sote´risme et Christianisme, pp. 233–34, and James, Esote´risme, Occultisme, Franc-Mac¸onnerie et Christianisme aux XIX et XX sie`cles. Explorations biobibliographiques (Paris: Nouvelles e´ditions latines, 1981), p. 145.

41. Olivier de Fre´mond.

42. James, E´sote´risme et Christianisme, pp. 243–44, 255–56, and 262–63.

43. For the others, see AN 2. Zoccatelli, Le lie`vre qui rumine: Autour de Rene´ Gue ´non, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternite´ du Paraclet (Milan: Arche`, 1999), p. 16.

44. Gue´non, Crise du monde moderne, pp. 195–201.

45. Reconstructed from the draft of a letter from Charbonneau-Lassay to Gue´non, April 1928, printed in Zoccatelli, Lie`vre qui rumine, pp. 61–62.

46. Maurice Clavelle [Jean Reyor], "Document confidentiel ine´dit," unpublished typescript.

47. A number of books on Martinism, etc., were found in his private library after his death. See Igor Volkoff, "Voyage a` travers la bibliothe`que de Rene´ Gue´non," Egypte nouvelle, October 9, 1953, reprinted in Xavier Accart, ed., L'Ermite de Duqqi: Rene´ Gue´non en marge des milieux francophones e´gyptiens (Milan: Arche`, 2001). See pp. 220–21.

48. Chacornac, Vie simple, p. 63. There has been a certain amount of speculation about the identity of the Indian lady, who has sometimes been identified wrongly as Gue´non's wife and sometimes as the wife of an unknown guru of Gue´non. It seems likely to me that the portrait was purely decorative.

49. Chacornac, Vie simple, p. 84, and for the lack of enthusiasm Jean Reyor, "De quelques e´nigmes dans l'oeuvre de Rene´ Gue´non," in Rene´ Gue´non [Cahiers de

l'Herne], ed. Jean-Pierre Laurant and Paul Barbanegra (Paris: Ed. de l'Herne, 1985), pp. 137–38.

50. Andre´ Braire, interview.

51. James, E´sote´risme et Christianisme, p. 298.

52. James, E´sote´risme et Christianisme, p. 298. Jourd'Heuil was in Rome some ten years before Maritain is said to have tried to get Gue´non's books put on the Index, but she might have found Gue´non some lasting sympathizers at the Vatican. Another reason that Gue´non was never put on the index may have been the influence of Cardinal Danie´lou (see chapter 6).

53. Chacornac, Vie simple, p. 84.

54. Jean-Pierre Laurant, e-mail, October 11, 2001.

55. In the introduction of his translation of part of La crise du monde moderne, published in 1935. Quoted in Roger Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3: His Life and Work (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977), p. 169.

56. Catalogue of the Indian Collections in the Museum of Fine Arts (Boston: Museum of Fine Arts, 1923–30); History of Indian and Indonesian Art (New York: E Weyhe, 1927).

57. His encyclopedic knowledge resulted partly from the ten years he spent cataloguing the Boston museum's vast collection (Lipsey, Coomaraswamy, p. 135).

58. For the details, Lipsey, Coomaraswamy, pp. 145–48. The speculation is mine alone.

59. That Gue´non provided the big ideas while Coomaraswamy provided the scholarship is the view of Lipsey, Coomaraswamy, p. 172, with which I entirely agree. Most important, Coomaraswamy persuaded Gue´non to drop his characterization of Buddhism as a Hindu heresy of little interest. Marco Pallis, "A Fateful Meeting of Minds: A. K. Coomaraswamy and R. Gue´non," Studies in Comparative Religion 12 (1978), 180–81.

60. A New Approach to the Vedas: An Essay in Translation and Exegesis (London: Luzac, 1933).

61. Quoted in Lipsey, Coomaraswamy, p. 177. See also pp. 163–64.

62. Eric Schroeder, "Memories of the Person," in Coomaraswamy, ed. Lipsey, vol. 3, p. 285.

63. The Transformation of Nature in Art (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934); Hinduism and Buddhism (New York: Philosophical Library, 1941). For more on Coomaraswamy's Traditionalism, see Giovanni Monastra, "Ananda K. Coomaraswamy: de l'ide´alisme a` la tradition," Nouvelle Ecole 47 (1995).

64. Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3, p. 186.

65. Coomaraswamy to Marco Pallis, 1944, reprinted in Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3, p. 184.

66. Eric Schroeder, quoted in Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3, p. 206.

67. Walter E. Clark, Review of Ananda K. Coomaraswamy, Hinduism and Buddhism (New York: Philosophical Library, 1943), Harvard Journal of Asiatic Studies 8, no. 1 (March 1944), 63–70. The reviewer, clearly an Indologist in the classic tradition, devotes five whole pages to listing dubious interpretations, mostly etymological ones.

68. Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3, p. 162.

69. Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3, pp. 254–57.

70. Histoire d'un enfant du pays d'Egypte (reprint, Paris: F. Rieder, 1924).

71. Jean-Pierre Luccioni, "Bonjean, Bosco et la 'doctrine,' " in Henri Bosco, myste`re et spiritualite´: Actes du IIIe colloque international Henri Bosco (Nice, 22–24 mai 1986), no editor (NP: Librairie Jose Corti, 1987), p. 168. notes to pages 37–40 277

72. Bonjean, "Souvenirs et re´flexions sur Rene´ Gue´non," Revue de la Me ´diterrane´e, March–April 1951, pp. 214–20, quoted in Chacornac, Vie simple, p. 83.

73. Pierre Alibert, Gleizes: biographie (Paris: Editions Galle´rie Miche`le Heyraud, 1970), pp. 207–9.

74. See Alibert, Gleizes.

75. See Eddy Batache, Surre´alisme et tradition: la pense´e d'Andre´ Breton juge´e selon l'oeuvre de Rene´ Gue´non (Paris: Editions traditionnelles, 1978).

76. Christian Alle`gre, Review of Phil Powrie, Rene´ Daumal, e´tude d'une obsession (Geneva: Droz: 1990), Erofile: Electronic reviews of French & Italian Literary Essays 18 (December 1991) [online]. Available http://www2.wheatoncollege.edu/Academic . . . cDept/French/Erofile/archive/ero18.html [May 24, 2000].

77. "Michel Camus, Daumal, profil perdu," Poe´sie d'hier et d'aujourd'hui [online]. Available http://www.mygale.org/mirra/metaphys.html [2000].

78. Diary 1928, in Daumal, L'e´vidence absurde, essais et notes I (1926–1934) (Paris: Gallimard, 1972). Reproduced in Cybrairie ambulante, October 10, 1997 [online]. Available http://www.chez.com/freecyb/cybrairie/grandjeu.htm [May 5, 2000].

79. Jean-Paul Enthoven, "Dumont l'intouchable" [interview with Louis Dumont], Le nouvel observateur, January 6, 1984, reprinted in Roland Lardinois, "Louis Dumont et la science indige`ne," Actes de la recherche en sciences sociales, 106–107 (March 1995), 11 and 18. My thanks to Marc Gaborieau for bringing Dumont's connection with Gue´non to my attention.

80. Henri Bosco, Hyacinthe (Paris: Gallimard, 1940).

81. Quoted in Xavier Accart, "Du Jardin enchante´ a` l'ermitage Saint-Jean: La re´-ception de l'oeuvre de Rene´ Gue´non par Henri Bosco," in Henri Bosco, Actes de colloque international de Narbonne 13–14 juin 1997, no editor (Narbonne: Les cahiers du CERMEIL, 1997).

82. Accart, "Du Jardin enchante´."

83. Henri Bosco, "Trois rencontres," Nouvelle Revue Franc¸aise, November 1951, p. 276.

84. Stefano Salzani and PierLuigi Zoccatelli, Herme´tisme et emble´matique du Christ dans la vie et dans l'oeuvre de Louis Charbonneau-Lassay (1871–1946) (Milan:

Arche`, 1996), pp. 16–17.

85. Bestiaire du Christ: la myste´rieuse emble´matique de Je´sus-Christ (Paris: Descle´e, De Brouwer, 1940). The Bestiaire, 1,000 pages with 1,157 woodcuts, was published when enough subscriptions for it had been raised, but most copies were then destroyed in a warehouse by German action during the Second World War. See Salzani and Zoccatelli, Herme´tisme et emble´matique, pp. 11–13 and 55–56, and E. Mila, "Charbonneau-Lassay y el esoterismo cato´lico en el siglo XX," online at Disidencias: OnLine Press. Available http://members.es.tripod.de/disidentes/arti44.htm[June 1, 2000].

2. perennialism

1. Paul Chacornac, La vie simple de Rene´ Gue´non (1958; reprint, Paris: Editions traditionnelles, 1986), pp.16–27.

2. Ge´rard Encausse defended his doctoral thesis in 1894, on "L'anatomie philo-

sophique et ses divisions, augmente´e d'une essai de clarification me´thodologique des sciences anatomiques." Marie-Sophie Andre´ and Christophe Beaufils, Papus, biographie: la Belle Epoque de l'occultisme (Paris: Berg International, 1995), p. 115.

3. Andre´ and Beaufils, Papus, pp. 8–14.

4. As a young man Olcott had dropped out of New York University for financial reasons and moved to Ohio, where he farmed and wrote a standard work on sorghum cultivation. After a spell as agricultural correspondent for the New York Tribune in the 1850s, action as a signals officer during the Civil War, and a successful assignment as a commissioner at the War Department, Olcott was called to the New York Bar in 1868.

5. Quoted in Bruce F. Campbell, Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement (Berkeley: University of California Press, 1980), p. 29. See also pp. 2–7 and 21–22.

6. In his De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes. For Ficino and for Hermes and Casaubon, see Wouter J. Hanegraaff, New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought (Leiden: Brill, 1996), pp. 388–91, and Paul Oskar Kristeller, Introduction to The Letters of Marsilio Ficino (London: ShepheardWalwyn, 1975). See also David Stevenson, The Origins of Freemasonry: Scotland's Century, 1590–1710 (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 82–82, and Antoine Faivre, "Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants e´sote´riques (Xve–XXe sie`cles)," Aries, unnumbered volume, Symboles et Mythes (c. 2000), pp. 9–12.

7. Arthur Edward Waite, "The French Mystic and the Story of Modern Martinism," online at Martinist Information Page. Available http://www.icbl.hw.ac.uk/bill/ TFMSOMM.html [May 8, 1996]. Encausse in fact claimed de Saint-Martin as the order's founder, probably with little justification.

8. Saint-Martin, De l'esprit des choses (Paris: 1800), quoted in Umberto Eco, Foucault's Pendulum (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989), p. 173.

9. Emile Dermenghem, Joseph de Maistre mystique (1923; reprint, Paris: La Colombe, 1946), pp. 48–51.

10. De Maistre, Me´moire au Duc de Brunswick (1781), quoted in Faivre, "Histoire de la notion moderne de Tradition," p. 18.

11. For the Asiatick Society, see J. M. Steadman, "The Asiatick Society of Bengal," Eighteenth Century Studies 10 (1977).

12. Reuben Burrow, "A Proof that the Hindoos Had the Binomial Theorem," Asiatick Researches: Transactions of the Society Instituted in Bengal for Inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences and Literature, of Asia 2 (1799), 488–89. Steadman, "Asiatick Society," drew my attention to this important article.

13. Notably Thomas Maurice in his "A Dissertation on the Indian Origin of the Druids and on the Striking Affinity which the Religious Rites and Ceremonies, Anciently Practised in the British Islands, Bore to Those of the Brahmins" (Indian Antiquities 6, 1812), and Godfrey Higgins in his The Celtic Druids (London: Rowland Hunter, 1829). See Catherine Robinson, "Druids and Brahmins: A Case of Mistaken Identity?" DISKUS 6 (2000) [online]. Available http://www.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus [February 1, 2002].

14. Quotations from Emerson taken from Russell B. Goodman, "East-West Phi- losophy in Nineteenth-Century America: Emerson and Hinduism," Journal of the History of Ideas 51 (1990), 627, and Stephen E. Whicher, ed., Selections from Ralph Waldo Emerson: An Organic Anthology (Cambridge, Mass.: Riverside Press, 1960), p. 104.

15. The Dial carried work by Emerson, and The Western Messenger work by James Freeman Clarke, author of the popular Ten Great Religions: An Essay in Comparative Theology (Boston, 1871). Not only Hinduism, but also the Romantic-Perennialist idea of "the identity of the religious sentiment [my emphasis] under all its great historic forms" and the need for a "mutual interchange of experience between the East and the West" were promoted by a non-Transcendentalist ex-Unitarian minister, Samuel Johnson, also a reader of Victor Cousin. See Carl T. Jackson, "The Orient in PostBellum American Critical Thought: Three Pioneer Popularizers," American Quarterly 1 (1970), 69–75. These are all variations on the theme of transmission through Cousin and Transcendentalism.

16. In Whicher, ed., Selections, pp. 139–40.

17. Aldous Huxley, The Perennial Philosophy (1944; New York: Harper and Brothers, 1945).

18. The Baltic states came under German control before being absorbed into the Russian Empire, and most Baltic landowners were thus of distant German origin, normally with the rank of baron and German surnames. By the nineteenth century, however, the Baltic barons were culturally indistinguishable from the rest of the imperial aristocracy.

19. Campbell, Ancient Wisdom, pp. 2–7 and 21–22.

20. “Bey” was the Ottoman, and so also the nineteenth-century Egyptian, equivalent of the British title “Sir.” “Tuitit” bears no resemblance to any Egyptian name of the time.

21. Campbell, Ancient Wisdom, pp. 23–24 and 25–26.

22. Estimate of size from Poul Pedersen, “Tibet, Theosophy, and the Psychologization of Buddhism,” unpublished paper delivered at a conference on “Mythos Tibet” held at the University of Bonn, May 10–12, 1996. This relocation of the Theosophical Society to India coincided with the beginning of its expansion, much of which was in India (and also Burma and Ceylon)—in 1885, 106 of 121 lodges were in these three countries—but also in Europe and America.

23. Peter Washington, Madame Blavatsky’s Baboon: A History of the Mystics, Mediums and Misfits Who Brought Spiritualism to America (New York: Schocken Books, 1995), pp. 66–67.

24. Isis Unveiled: A Master-key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology (New York: J. W. Bouton, 1877); The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion and Philosophy (London: Theosophical Pub. Co., 1888).

25. Campbell, Ancient Wisdom, pp. 34 and 40.

26. Samuel Dunlap, Soˆd, the Son of Man (London: Williams and Norgate, 1861); Joseph Ennemoser, The History of Magic (London: H. G. Bohn, 1854); John Dowson, A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History, and Literature (London, Tru¨bner, 1879); Horace Wilson, trans., Vishnu Purana: A System of Hindu Mythology and Tradition (London, J. Murray, 1840). This at least was the conclusion of William Coleman, an American scholar of Pali texts with an interest in spiritism (Campbell, Ancient Wisdom, pp. 34 and 41). See Coleman, “The Source of Madame 280 notes to pages 44–48 Blavatsky’s Writings,” in A Modern Priestess of Isis, ed. Vsevolod Soloviev (London, 1895: 353–66). There are other theories, but it is generally agreed that the works were extensively plagiarized.

27. See Washington, Madame Blavatsky, esp. pp. 37 and 81. This raises an alternative possibility for the transmission of what may be called Vedic Perennialism to Gue´non, since Bulwer Lytton was in contact with Eliphas Le´vi (pseudonym of AlphonseLouis Constant), a defrocked French priest who combined occultism with an interest in the Vedas and a belief in a single universal religious tradition (Washington, Madame Blavatsky, p. 37). A similar conviction of “the existence of a great Unity” in “the basis [fond]” of all religions can be found in Antoine Fabre d’Olivet, L’Histoire philosophique du genre humaine (1822) (I, 1, quoted in Faivre, “Histoire de la notion moderne de Tradition”). The line from Fabre d’Olivet through Le´vi is also a plausible one but is not emphasized here for reasons of clarity.

28. Campbell, Ancient Wisdom, pp. 87–93, and Washington, Madame Blavatsky, pp. 80–81.

29. The Theosophical Society continues to exist and has given rise to numerous other movements, of which the most important is Rudolf Steiner’s Anthroposophy.

See Washington, Madame Blavatsky, for the history of later Theosophy.

30. Lotus, July–August 1887, quoted in Andre´ and Beaufils, Papus, p. 37.

31. Sufi initiation may be divided likewise: the exoteric significance of "taking" an order is that a new Sufi joins a community and can benefit from the spiritual instruction of the shaykh, while the esoteric significance is that the new Sufi receives baraka [approximately, grace] by joining him or herself to the chain of shaykhs that goes all the way back to the Prophet and through the Prophet to God himself.

32. Stevenson, Origins of Freemasonry, pp. 5–19.

33. Stevenson, Origins of Freemasonry, pp. 20, 26–31, 44–50, and 87–96.

34. Stevenson, Origins of Freemasonry, pp. 196–99 and 230–31.

35. Antonio Coen and Michel Dumesnil de Grammont, La Franc-Mac¸onnerie Ecossaise (Nice: SNEP, 1946), p. 15.

36. Stevenson, Origins of Freemasonry, pp. 6–7.

37. G. Rocca, ed., 'Abdul-Hadi: Ecrits pour La Gnose (Milan: Arche`, 1988), pp. 33– 48.

38. Andre´ and Beaufils, Papus, pp. 54–57.

39. The words are those of Georges Descormiers, a follower of Encausse, quoted in Philippe Encausse, Papus, le "Balzac de l'occultisme": vingt-cinq anne´es d'occultisme occidental (Paris: Pierre Belfond, 1979), p. 31.

40. See K. Paul Johnson, Initiates of Theosophical Masters (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1995), pp. 1–10, for a discussion of Blavatsky's understanding of initiation.

41. Andre´ and Beaufils, Papus, p. 11, and Andre´ Braire, interview.

42. Andre´ and Beaufils, Papus, pp. 84–86.

43. Andre´ and Beaufils, Papus, p. 86.

44. Andre´ and Beaufils, Papus, pp. 93–94, and Chacornac, Vie simple, pp. 31– 33.

45. Encausse, Papus, p. 34.

46. Waite, "French Mystic."

47. Quoted in Encausse, Papus, p. 52.

48. Andre´ and Beaufils, Papus, pp. 65–70 and 116–17.

49. Bryan R. Wilson, The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society (Oxford: Clarendon Press, 1990).

50. "Vurgey" (pseud.), "L'Age de Sphinx," Le Voile d'Isis May 6, 1891, p. 3.

51. This is the conclusion of Professor Jean Filliozat, a distinguished French Indologist, according to whom Gue´non's "expositions [of Hindu doctrine] are in general in conformity with Indianist scholarship of his time, the published works of which he followed." Filliozat, "Rien sans l'orient?" Plane`te!, April 1970, p. 124.

52. For example, Gue´non not only used Le´on Wieger's poor translation of the Tao Te Ching, but as a consequence ended up quoting as part of the original text an inadequately labeled gloss of Wieger. See Pierre Grison, "L'Extreˆme-Asie dans l'oeuvre de Rene´ Gue´non," in Rene´ Gue´non [Cahiers de l'Herne], ed. Jean-Pierre Laurant and Paul Barbanegra (Paris: Ed. de l'Herne, 1985), p. 145. Alain Danie´lou also mentions Gue´non's reliance on B. G. Tilak's very dubious The Arctic Home of the

Vedas. Danie´- lou, “Rene´ Gue´non et la tradition hindoue,” in Rene´ Gue´non [Dossiers H], ed. PierreMarie Sigaud (Lausanne: L’Age d’Homme, 1984), p. 137.

53. Maurice Clavelle [Jean Reyor], “Document confidentiel ine´dit,” unpublished typescript.

54. Clavelle [Reyor], “Document confidentiel.”

55. Andre´ and Beaufils, Papus, pp. 268–70; Clavelle [Reyor], “Document confidentiel.”

56. Andre´ and Beaufils, Papus, pp. 270–73, and Clavelle [Reyor], “Document confidentiel.”

57. The Secret Doctrine, quoted in Campbell, Ancient Wisdom, p. 49.

58. Emerson, “Nature,” in Selections, ed. Whicher, pp. 21 and 24.

59. Roger Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3: His Life and Work (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977), pp. 9–10.

60. Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3, pp. 10, 14, and 42. The speculation about events at Wycliffe is my own; the environment of the British boarding school is a tough one.

61. Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3, pp. 17–18.

62. For the cousins, Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3, p. 41.

63. Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3, pp. 22–25.

64. Mediæval Sinhalese Art, Being a Monograph on Mediææval Sinhalese Arts and Crafts, Mainly as Surviving in the Eighteenth Century, with an Account of the Structure of Society and the Status of the Craftsmen (Broad Campden: Essex House Press, 1908).

65. Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3, pp. 26, 33, 40, 53, and 69–72.

66. Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3, pp. 122–26. The trustee was Dr. Deman W. Ross.

67. Giovanni Monastra, “Ananda K. Coomaraswamy: de l’ide´alisme a` la tradition,” Nouvelle Ecole 47 (1995).

68. Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3, pp. 42–45.

69. See Kathleen Raine, Blake and Tradition (Princeton, N.J.: Princeton UP, 1968).

70. Quoted in Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3, p. 108.

71. Quoted in Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3, p. 109.

72. Monastra, “Ananda K. Coomaraswamy.”

73. My thanks for this information to Dr. Marco Pasi, a Crowley expert.

3. gnostics, taoists, and sufis

1. Lance S. Owens, “An Introduction to Gnosticism,” The Gnostic Society Library [online]. Available http://home.online.no/noetic/nagham/nhlintro.html [July 12, 2001].

2. Rene´ Le Forestier, L’Occultisme en France aux XIXe et XXe sie`cles: L’e´glise gnostique, ed. Antoine Faivre (Milan: Arche`, 1990), pp. 9–37.

3. It is not clear who Valentine i was. Marie-France James, E´sote´risme et Christianisme: autour de Rene´ Gue´non (Paris: Nouvelles e´ditions latines, 1981), pp.

81–82.

4. The group also included an individual named Faugeron (who later helped Gue ´non found his Order of the Temple) and Yvon Le Loup (a bank clerk and Encausse's librarian). Maurice Clavelle [Jean Reyor], "Document confidentiel ine´dit," unpublished typescript; Marie-Sophie Andre´ and Christophe Beaufils, Papus, biographie: la Belle Epoque de l'occultisme (Paris: Berg International, 1995), pp. 128–29; and Philippe Encausse, Papus, le "Balzac de l'occultisme": vingt-cinq anne´es d'occultisme occidental (Paris: Pierre Belfond, 1979), p. 37.

5. Le Forestier, Occultisme en France, p. 69, and Jean-Pierre Laurant, L'e´sote´risme chre´tien en France au XIX sie`cle (Lausanne: L'Age d'Homme, 1992), p. 141.

6. Jean Kostka [pseud. of Jules-Benoıˆt Doinel], Lucifer de´masque´ (Paris: Delhomme et Briguet, 1895). See Le Forestier, Occultisme en France, pp. 71–74, and Andre´ and Beaufils, Papus, pp. 127–28.

7. Another ex-occultist, Paul Rosen (originally a Pole), published Satan et compagnie, association universelle pour la destruction de l'ordre sociale [Satan & Co: A universal corporation for the destruction of social order] (Paris, 1888), followed by L'ennemie sociale, historie documente´e de la Franc-Mac¸onnerie de 1717 a` 1890 [The enemy of society: A documented history of Freemasonry from 1717 to 1890] (Paris, 1890), dedicated to Pope Leo xiii.

8. Faugeron led the Catholic Gnostic Church. Andre´ and Beaufils, Papus, pp. 128–29, 275, and 278.

9. James, E´sote´risme et Christianisme, p. 82; Andre´ and Beaufils, Papus, pp. 275–76; and Clavelle [Reyor], "Document confidentiel."

10. No¨ele Maurice-Denis Boulet, "L'e´sote´riste Rene´ Gue´non: Souvenirs et jugements," La pense´e catholique: Cahiers de synthe`se [Paris] 77 (1962), 23.

11. According to de Pouvourville himself, "le Thien dianhien" and "le Bachlieu." Marie-France James, Esote´risme, Occultisme, Franc-Mac¸onnerie et Christianisme aux XIX et XX sie`cles. Explorations bio-bibliographiques (Paris: Nouvelles e´ditions latines, 1981), p. 221. I take "Thien dianhien" as Thien dia hoi, the Vietnamese form of T'ien-ti hui, and "Bachlieu" as Bac Lieu. Hue-Tam Ho Tai, Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 55 and 62.

12. Hue-Tam Ho Tai, Millenarianism, pp. 20 and 35–37; Julian F. Pas and Man Kam Leung, Historical Dictionary of Taoism (Lanham, Md.: Scarecrow Press, 1998), pp. 1–3, 212–16; and Barend J. Ter Haar, Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity (Leiden: Brill, 1998), pp. 7 and 344. For his career, James, Esote´risme, Occultisme, pp. 219–20. My thanks to Jean-Pierre Laurant for further information, derived from his interviews with de Pouvourville's nephew, Guy de Pouvourville.

13. Le Tonkin actuel (Paris: A. Savine, 1891).

14. Jean-Pierre Laurant, Matgioi, un aventurier taoı¨ste (Paris: Dervy livres, 1982), pp. 30 and 41–42.

15. L'art indo-chinois (Paris: Librairies-imprimeries re´unies, 1894); then Les sept e ´le´ments de l'homme de la pathoge´nie chinoise (Paris: Chamuel, 1895) and Le Taoı¨sme et les socie´te´s secre`tes chinoises (Paris: Chamuel, 1897).

16. Published under de Pouvourville's pseudonym Mat-Gioi as De l'autre coˆte´ du mur: re´cits chinois des guerres de 1883 (Haiphong [Vietnam]: F.-H. Schneider, 1897) and reissued as L'Annam sanglant [Bleeding Annam] in 1911.

17. James, Esote´risme, Occultisme, p. 221.

18. The translations were Le Tao de Lao-Tseu and Le Te de Lao-Tseu (Paris: Librairie de l'art inde´pendant, 1894). He also published a translation of the Traite´ des influences errantes de Quangdzu (Paris: Bibliothe`que de la Haute Science, 1896).

19. See also James, Esote´risme, Occultisme, p. 221.

20. De Pouvourville and Louis Champrenaud, Les enseignements secrets de la Gnose [The Secret Teachings of Gnosis] (Paris, 1904). This book was followed by La voie me´taphysique (Paris, 1905) and La voie rationnelle (Paris: L Bodin, 1907).

21. Jean-Pierre Laurant, Le sens cache´ selon Rene´ Gue´non (Lausanne: L'Age d'homme, 1975), p. 53.

22. Boulet, "L'e´sote´riste Rene´ Gue´non," p. 22. Noe¨le Boulet, the most useful source on Gue´non at this time (because soon afterward she became a close friend of Gue´non, and she never herself was a Traditionalist) was convinced that it was from de Pouvourville that Gue´non derived his dismissal of Catholicism as a "sentimental form" of religion.

23. De Pouvourville, editorial, Le Continent 1, no. 1 (1906), 11–16.

24. It ceased publication in 1907 after only ten issues. There is no reason to suppose that this Hans Richter was the painter Hans Richter.

25. L'opium, sa pratique (Paris: Editions de l'Initiation, 1903).

26. De Pouvourville, "La question de l'opium," Le Continent 4 (1906–7), 289– 310, and Laurant, L'e´sote´risme chre´tien en France, p. 178. Gue´non admitted the use of opium (as an "aid to meditation") before 1912 (Boulet, "L'e´sote´riste Rene´ Gue´non," p. 22); that he acquired this habit from de Pouvourville is a reasonable speculation.

27. In "Pages de´die´es a` Mercure," La Gnose 1911 (reprinted in 'Abdul-Hadi: Ecrits pour La Gnose, ed. G. Rocca [Milan: Arche`, 1988]), for example, Ague´li argued that "esoteric Islam" (Ibn al-Arabi's Sufism) was very close to Taoism as explained by de Pouvourville, and he identified both with "primordial tradition" (using much the same phrase as Gue´non had) and with the Islamic concept of din ul-fitra [original religion]. He also showed some interest in de Pouvourville's racial concerns, though he did not follow his theories, ascribing the "decadence" of Orientals to "ethnic heterogeneity" but adding that away from the towns and cities of the Orient one can find "as much collective morality and individual virtue as in the best countries of Europe." Ague´li, "Pages," p. 24.

28. Rocca, ed., 'Abdul-Hadi: Ecrits, p. xv.

29. Andre´ and Beaufils, Papus, pp. 124–25 and 136; James, E´sote´risme et Christianisme, p. 105; and Le Forestier, Occultisme en France, pp. 88–89. See AN 1.

30. James, E´sote´risme et Christianisme, pp. 105–14 and 127, and Andre´ and Beaufils, Papus, p. 276 284 notes to pages 60–61

31. Paul Chacornac, La vie simple de Rene´ Gue´non (1958; Paris: Editions traditionnelles, 1986), p. 47, and Laurant, Matgioi, p. 62. There is some doubt that de Pouvourville was actually in a position to initiate anyone into a Triad, since the path from Tao-chung [assistant] to Tao-shih [gentleman of the Tao] is a long and complex one involving various stages, which de Pouvourville would hardly have had time to complete. Only a Tao-shih can perform rituals on his own. See Pas and Man Kam Leung, Historical Dictionary of Taoism, pp. 258–60. The date of 1912 usually given for these events is wrong—see Rocca, Introduction, p. xix, p. xix.

32. Viveca Lindqvist, Ivan Ague´li 1869–1917: centre culturel sue´dois, Paris 11 mars– 24 avril 1983 (Paris: Centre culturel sue´dois, 1983), p. 6.

33. For Bernard and Theosophy, Jean-Pierre Laurant, "La 'non-conversion' de Rene´ Gue´non (1886–1951)," in De la conversion, ed. Jean-Christophe Attias (Paris: Cerf, 1998), p. 135. In 1907 Ague´li wrote an enthusiastic obituary of Olcott. He also retained a somewhat Theosophical version of Perennialism, in 1907 ascribing Theosophy's lack of success among Muslims to the fact that "no Theosophist really knew the secret doctrines of Islam and thus could not find Theosophy in Muslim formulas." Ague´li, obituary of Colonel Olcott, Il Convito 2 (1907), 62–64, reprinted in Rocca, ed., 'Abdul-Hadi: Ecrits, p. xiii.

34. Marie Huot, Les courses de taureaux a` Paris, 1887, 1889, 1890: Confe´rence faite le mercredi 11 juin 1890, a` la salle des Capucines (Paris: Ligue populaire contre la vivisection, 1890); Alphonse Se´che´, Les muses franc¸aises: anthologie des femmes poe`tes (XXe sie`cle) (Paris: Louis Michaud, 1908), p. 162; and Lindqvist, Ivan Ague´li, p. 8.

35. Se´che´, Les muses franc¸aises, p. 162. See AN 2 for a poem of Huot.

36. Hilary Hocking and Ingrid Holmgren, Ivan Ague´li (Sala: Sala Art Society, n.d.), p. 2.

37. Ague´li's teacher Bernard spent 1894–1904 in Egypt, but this fact does not seem to have been Ague´li's reason for going there, since Ague´li did little or no painting during these years.

38. Rocca, ed., 'Abdul-Hadi: Ecrits, p. xvi, and Chacornac, Vie simple, p. 45.

39. Lindqvist, Ivan Ague´li, p. 8. For Ague´li's career, also see Chacornac, Vie simple, pp. 42–48.

40. Salvatore Bono, Orientalismo e Colonialismo: La ricerca di consenso in Egitto per l'impresa di Libia (Rome: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 1997), pp. 33–37 and 58–61.

41. Bono, Orientalismo, pp. 42–44 and 47–50.

42. A mufti is primarily a scholar but is often forced into a political role. Muhammad Illaysh in 1881 joined the anti-European uprising led by Colonel Ahmad Urabi. After Urabi's army was defeated in 1882 by the British army. which was to remain in Egypt until 1956, Muhammad Illaysh was imprisoned, and it was in prison

that he died. Knut S. Vikør, Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammad b. ʻAli alSanusi and his Brotherhood (London: Hurst, 1995), pp. 250–51.

43. The report of Abd al-Rahman's close relations with Abd al-Qadir in Damascus (Michel Vaˆlsan, L'islam et la fonction de Rene´ Gue´non: recueil posthume [Paris: Ed. de l'Oeuvre, 1984], p. 35) is a dubious one, because it is not clear where Vaˆlsan got his information from, and also because Vaˆlsan reports that Abd al-Rahman was able to return to Cairo after being amnestied by Queen Victoria, which cannot possibly be the case.

44. See K. Paul Johnson, The Masters Revealed: Madame Blavatsky and the Myth of the Great White Lodge (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1994), pp. 68–69.

45. Bono, Orientalismo, p. 57, and Rocca, ed., ʻAbdul-Hadi: Ecrits, pp. xiii–xiv. Ethiopia, of course, has only a minority Muslim population.

46. Vaˆlsan, L'islam et la fonction de Rene´ Gue´non, p. 37.

47. Fred De Jong, Turuq and Turuq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt: A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism (Leiden: Brill, 1978), pp. 27–28, 113, and 173–74.

48. Laurant, "Non-conversion," p. 135, and Rocca, ed., ʻAbdul-Hadi: Ecrits, pp. viii and ix–x.

49. Roger Shattuck, The Banquet Years: The Origins of the Avant Garde in Paris, 1885 to World War I (1958; New York: Vintage Books, 1968), pp. 24, 211, and 215.

50. Lesley Blanch, The Wilder Shores of Love (London: John Murray, 1955), pp. 275– 76.

51. See Isabelle Eberhardt, Departures: Selected Writings Translated from the French (San Francisco: City Lights, 1994).

52. Blanch, Wilder Shores of Love, pp. 275–78.

53. Sanua was a politically radical journalist and language teacher, who in his youth had supported the Italian nationalist Carbonari and in later life supported the anti-colonialist Islamic nationalism of Jamal al-Din al-Afghani. He belonged to the same Masonic lodge in Cairo as did al-Afghani, and when al-Afghani went to Paris it was Sanua who taught him French. Johnson, Masters Revealed, pp. 52–55; K. Paul Johnson, Initiates of Theosophical Masters (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1995), p. 77.

54. Johnson, Initiates, pp. 168 and 171–72.

55. This account of Eberhardt in Algeria is pieced together from various sources and is something of a reconstruction. See especially Blanch, Wilder Shores of Love, and Karim Hamdy, "The Intoxicated Mystic: Eberhardt's Sufi Experience," in Departures, pp. 225–42; I have also used Tanya Monier, "Isabelle Eberhardt, Colonial Heretic," unpublished paper delivered at the annual meeting of the Middle East Studies Association held in San Francisco, November 22–24, 1997.

56. Johnson, Initiates, p. 171.

57. The phrase "Sufi order"—tariqa in Arabic—may be used in two senses: to describe a distinct group of Sufis who follow one particular shaykh, or to describe a spiritual lineage. For a fuller introduction to Sufism, see my short work, Sufism: The

Essentials (Cairo: American University in Cairo Press, 2000). See also AN 3. For the Rahmaniyya and Eberhardt’s contacts, see Julia A. Clancy-Smith, Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800–1904) (Berkeley: University of California Press, 1994), pp. 217–22 and 233–48.

58. Eberhardt was not the first French visitor to Bu Sada. In 1884 the soon-to-becelebrated orientalist painter Etienne Dinet had visited there with an entomological expedition and had subsequently become Muslim. See Denise Brahimi, Les terrasses de Bou-Saada (Algiers: Entreprise Nationale du Livre, 1986).

59. Blanch, Wilder Shores of Love, pp. 298–99.

60. The many followers of teachers such as Inayat Khan and writers such as Idries Shah would disagree with this statement. However, from a factual and historical point of view, non-Islamic Sufism is not found in the Islamic world (though there are, of course, occasional sectarian movements that become non-Islamic, sometimes of Sufi origin, as there are new religious movements anywhere and everywhere).

61. Von Sebottendorf ’s alter ego, Erwin Torre (see later), concludes after reading Rumi’s Mesnawi that Christianity is basically the same as Islam, and he reaches an understanding of “the unity of spiritual nature with God.” Rudolf von Sebottendorf, Der Talisman des Rosenkreuzers (Pfullinger in Wu¨rttemberg: Johannes Baum Verlag, 1925), p. 37. He also maintains that Europe needs “Oriental culture” more than Turkey needs Westernization (pp. 74–75), and at the start of the book there are numerous set-piece denunciations of Western materialism, contrasted with “Oriental spirituality.” In reality, the various Turkish and Egyptian characters at the start of von Sebottendorf ’s book who explain “Oriental spirituality” would have been far more likely to preach mainstream Islam to him. “Oriental spirituality” is, of course, a Western rather than an Oriental concept.

62. Von Sebottendorf claimed to have been adopted as an adult by an elderly Freiherr von Sebottendorf, an event that seems unlikely, and for which there is no other evidence. Nicholas Goodrick-Clarke, The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany, 1890–1935 (Wellingborough: Aquarian Press, 1985), pp. 140– 41.

63. Much of von Sebottendorf ’s biography is cautiously reconstructed here on the basis of an autobiographical novel, von Sebottendorf, Talisman, which is more of a novel in the first part and more clearly autobiographical after about 1908. See also Goodrick-Clarke, Occult Roots of Nazism, pp. 135–52.

64. Von Sebottendorf, Talisman, pp. 53–55. The approximate date is deduced from pp. 72–73.

65. There were close relations between many Bektashis and Turkish Masons after the prohibition of the order in 1826, mostly from 1839, with many Ottoman liberals being both Bektashi and Masons. See Ire`ne Me´likoff, Hadji Bektach: un mythe et ses avatars (Leiden: Brill, 1998), pp. 241–44, and Thierry Zarcone, Mystiques, philosophes

et francs-mac¸ons en Islam: Riza Tevfiq, penseur ottoman (1868–1948), du soufisme a la confre´rie (Paris: Institut franc¸ais d'e´tudes anatoliennes d'Istanbul, 1993).

66. The variety of numerology described by von Sebottendorf is based around the interpretation of the letters alaf, lam, and mim in the Koran, the key to which is said to be an ancient tablet of Indian origin given to the Prophet and passed by him to his successor Abu Bakr, and then by Abu Bakr to Ali. From Ali, its secrets passed to certain Sufi orders. Von Sebottendorf, Talisman, p. 71, and von Sebottendorf, Die Praxis der alter tu¨rkischen Freimaurerei: Der Schlu¨ssel zum Versta¨ndnis der Alchimie (1924; reprint, Freiburg im Breisgau: Hermann Bauer, 1954), pp. 12–13. This story is certainly not widespread among Sufis, and I know of no other mention of it, though it may have been circulating among Bektashis at the time.

67. Erwin Torre received the Bektashi order's "cord" (which from the context may mean wird, daily practice, normally the consequence of entering a Sufi order) from a Bektashi shaykh, with whom was been studying Arabic and the Koran after the dawn ritual prayer. In answer to the question "Do you believe in God?" Erwin replied" "Yes, I believe that God is One"—which might be an affirmation of the Muslim understanding of God, or equally the Perennialist understanding. Von Sebottendorf, Talisman, pp. 50–51. The wird which Erwin received, however, bears little resem- blance to any Sufi wird I know, and the whole event bears no resemblance whatsoever to any of the Bektashi ceremonies described in Me´likoff, Hadji Bektach. Elsewhere (Talisman, p. 34) von Sebottendorf displays familiarity with the practice of nonBektashi Sufis, and he has presumably transferred non-Bektashi Sufi practice to a fictional Bektashi context. The familiarity is more that of an informed outsider than of an insider.

68. Von Sebottendorf, Talisman, pp. 73–78. Paradoxically, von Sebottendorf may have started his own pseudo-Masonic lodge in 1910 in Istanbul, but this failed to prosper.

69. Von Sebottendorf, Praxis der alter tu¨rkischen Freimaurerei, pp. 9–10.

70. Boulet, "L'e´sote´riste Rene´ Gue´non," pp. 18 and 26–27.

71. Michel Chodkiewicz, the contemporary French scholar of Ibn al-Arabi, has criticized some of Ague´li's translations from Arabic—see Chodkiewicz, "L''Offrande au Prophe`te' de Muhammad al-Burhanpuri," Connaissance des religions, June–Sept. 1988, pp. 30–40, esp. p. 30—and he is no doubt right. My contention is not, however, that Ague´li was a first-rate scholar like Chodkiewicz, but that he was far more than an amateur.

72. Laurant, "Non-conversion," p. 136.

73. Notably Stanislas de Guaita, reviver in 1888 of the Cabalistic Order of the Rose-Cross. James Webb, The Occult Underground (La Salle, Ill.: Open Court, 1974), p. 174.

74. Andre´ and Beaufils, Papus, pp. 160 and 168.

75. Catalogue of Bibliothe`que nationale de France.

76. Boulet, "L'e´sote´riste Rene´ Gue´non," p. 22.

77. Chacornac, Vie simple, p. 46.

78. Clavelle [Reyor], “Document confidentiel”; Andre´ and Beaufils, Papus, p. 338.

79. Lindqvist, Ivan Ague´li, pp. 10 and 30. Subversive in the eyes of the British, then at war with the Ottoman Empire, itself in alliance with the Central Powers.

80. Chacornac, Vie simple, pp. 47–48.

81. Lindqvist, Ivan Ague´li, pp. 5, 8, and 10–11.

82. The museum, the Ague´li Museum in Sala, was established in 1962 (Hocking and Holmgren, Ivan Ague´li, pp. 3–4). The novel was Torbjo¨rn Sa¨fve’s Ivan Ague´li: en roman om frihet (Stockholm: Prisma, 1981). According to Laurant, “Nonconversion,” Axel Gauffin, in his Ivan Ague´li: ma¨nniskan, mystikern, ma˚laren (Stockholm: Sveriges allma¨nna konstfo¨renings publikation, 1940–41), reports that Ague´li converted from Islam to the new Bahai religion. I have been unable to confirm this report, and it is not repeated anywhere else.

83. He is said to have written one more religious work, Sainte The´re`se de Lisieux, signifying a return to Catholicism (Laurant, Matgioi, p. 93). This book is not to be found in the French National Library, however, and de Pouvourville’s nephew Guy de Pouvourville expressed severe doubts, in an interview with Jean-Pierre Laurant, about any return to the Church by his uncle (my thanks to Jean-Pierre Laurant for this information).

84. See also L’homme qui a mis les Boches dedans (Paris: Editions Figuie` re, 1919), La greffe (Paris: Editions Figuie` re, 1922), and Chasseur de pirates (Editions du Monde Moderne, 1928).

85. Andre´ and Beaufils, Papus, pp. 324–34.

86. James, Esote´risme, Occultisme, pp. 96–97.

87. Andre´ and Beaufils, Papus, pp. 338 and 340–42.

4. cairo, mostaganem, and basel

1. No¨ele Maurice-Denis Boulet, “L’e´sote´riste Rene´ Gue´non: Souvenirs et jugements,” La pense´e catholique: Cahiers de synthe`se, 77 (1962), 41.

2. Boulet, “E´ sote´riste Rene´ Gue´non,” 78–79 (1962), 140.

3. Gue´non to Charbonneau-Lassay, March 18, 1929, and April 11, 1929, reprinted in PierLuigi Zoccatelli, Le lie`vre qui rumine: Autour de Rene´ Gue´non, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternite´ du Paraclet (Milan: Arche`, 1999), pp. 53 and 58–59.

4. From Gue´non’s reply (April 11, 1929) to a missing letter from CharbonneauLassay, it appears that Charbonneau-Lassay attempted to excuse Franc¸oise on the grounds that she was feeling isolated.

5. Boulet, “E´ sote´riste Rene´ Gue´non,” 77, 41.

6. This is the deduction of Robin Waterfield, Rene´ Gue´non and the Future of the West: The Life and Writings of a 20th-Century Metaphysician ([UK]: Crucible Press, 1987). Shillito’s husband had died at about the same time as Gue´non’s wife.

7. Paul Chacornac, La vie simple de Rene´ Gue´non (1958; Paris: Editions traditionnelles, 1986), pp. 91–92. Chacornac calls Shillito “Madame Dina” and her

husband “Hassan Farid Dina” but is evidently confused by Egyptian names. In Egyptian usage, “Madame” is prefixed not to the family name but to the first name, and Dina is anyhow a female first name, not a family name. Wives retain their own family name on marriage. Shillito’s husband would thus have been Hassan Farid, identified as an engineer. If Shillito had taken the Egyptian Muslim first name of Dina, she must have converted to Islam—she would otherwise have kept her original name of Mary, which can easily be turned into Arabic as “Maryam.” She would not have had to convert to marry Hassan Farid, since Muslim men are allowed to marry Christian or Jewish women and in Egypt sometimes do. Her conversion must have been the consequence of conviction.

8. Maurice Clavelle [Jean Reyor], “Document confidentiel ine´dit,” unpublished typescript.

9. Waterfield, Rene´ Gue´non, p. 56.

10. Faruq al-Hitami, interview.

11. Chacornac, Vie simple, p. 111. Under Egyptian law, nationality passed through the father. The nationality of the mother and the place of birth were irrelevant. Gue´non’s children would thus have required residence permits from birth, and it was evidently to relieve them of this requirement that Gue´non took Egyptian citizenship — not out of any form of Egyptian patriotism. See also pp. 93–94.

12. In this discovery he was neither the first nor the last Westerner. Significant numbers of Westerners find themselves unexpectedly entranced by Cairo despite its many problems, sometimes visiting for days and staying for decades. Only a few of these become Muslim. For most it is what a Traditionalist would identify as “the traditional way of life” that appeals, even if they do not entirely follow it themselves.

13. Jean-Louis Michon, “Dans l’intimite´ de Cheikh Abd al-Wahid—Rene´ Gue´non—au Caire, 1947–49,” Sophia 3,2 (1997), reprinted in Xavier Accart, ed., L’Ermite de Du-

qqi: Rene´ Gue´non en marge des milieux francophones e´gyptiens (Milan: Arche`, 2001), p. 258.

14. See especially Rene´ Alleau and Marianne Scriabine, Actes du colloque international Rene´ Gue´non et l’actualite´ de la pense´e traditionnelle (Ce´risy-la-Salle: 13–20 juillet 1973) (Braine-le-Comte [Belgium]: Editions du Baucens, 1979).

15. Michon, “Dans l’intimite´ de Cheikh Abd al-Wahid,” p. 256.

16. A further peculiarity is probably more apparent than real. A photograph of a special corner in Gue´non’s house used for the ritual prayer appears in Accart, Ermite de Duqqi (plate 25). The floor and walls are covered with straw matting, as is common in North Africa (but not Egypt), and there is a candle, as in a Turkish (but not usually an Egyptian) mosque. Given that an anonymous informant reports that Gue´non followed normal Muslim practice (in spreading a prayer mat where convenient, praying, and then folding the mat up again afterwards), and given the non-Egyptian elements in this photograph, which was anyhow taken in 1953 (after Gue´non’s death), it is possible that the corner was created by the photographer rather than Gue´non, as visual proof of Gue´non’s piety.

17. Muhammad Gue´non, interview. He also took the Qadiriyya, according to Seyyed Hossein Nasr, “Frithjof Schuon et la tradition islamique,” Frithjof Schuon, 1907– 1998: Etudes et te´moignages, ed. Bernard Chevilliat (Avon: Connaissance des Religions, 1999), p. 126.

18. This judgment is based on Michael Gilsenan, Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion (Oxford: Oxford University Press, 1973).

19. Gue´non to F. Schuon, November 28, 1932. My thanks to Jean-Baptiste Aymard for this reference.

20. Sufi involvement in politics is, in fact, probably almost as old as Sufism itself.

21. Gue´non,inEtudestraditionnelles, 1948, quotedin Jean-Pierre Laurant, “La ‘nonconversion’ de Rene´ Gue´non (1886–1951)” in De la conversion, ed. Jean-Christophe Attias (Paris: Cerf, 1998), p. 139. Gue´non wrote almost exactly the same thing in a letter to Alain Danie´lou, August 27, 1947, quoted in Thierry Zarcone, “Relectures et transformations de Soufisme en Occident,” Dioge`ne 187 (January 2000), 145–60. The phrase “move in” [s’installer] is used by Gue´non elsewhere; Zarcone draws attention to its significance in “Relectures et transformations.”

22. Gue´non, letter to Pierre Colard, 1938, quoted in Laurant, “Non-conversion,” p. 139.

23. Igor Volkoff, “Voyage a` travers la bibliothe`que de Rene´ Gue´non,” Egypte nouvelle October 9, 1953. Reprinted in Accart, Ermite de Duqqi. See pp. 220–21. No Arabic books are mentioned here, and none were in Gue´non’s library in the 1980s, according to two informants. It is of course possible that some had existed, were not noticed by Volkoff, and had been sold by the 1980s.

24. This was Michel Vaˆlsan, for whom see chapters 5 and 6 (Michel Chodkiewicz, interview).

25. This point is also suggested by the awkward and unformed handwriting (according to Accart, Ermite de Duqqi, p. 169) of his only known writing in Arabic, his signature to his application for Egyptian citizenship. I have not seen this signature; in his correspondence Gue´non used the Arabic script for ritual phrases such as the bismillah, and in this case the writing is well formed but perhaps not very fluent.

26. Alleau and Scriabine, Actes, pp. 47 and 91.

27. India: Alain Danie´lou (see chapter 6). Gue´non’s main correspondent in Brazil was Fernando Guedes Galva˜o, who in 1948 published the first Portuguese translation of Crise du monde moderne. A Traditionalist presence in Brazil survived until the end of the century, latterly under Luiz Pontual (Luiz Pontual, e-mail, August 11, 2000).

28. Chacornac, Vie simple, p. 99, for the attack, and Michon, “Dans l’intimite´ de Cheikh Abd al-Wahid,” p. 257, for the explanation.

29. Martin Lings, interview.

30. Michon, “Dans l’intimite´ de Cheikh Abd al-Wahid,” p. 258.

31. Marie-France James, Esote´risme, Occultisme, Franc-Mac¸onnerie et Christianisme aux XIX et XX sie`cles. Explorations bio-bibliographiques (Paris: Nouvelles e´ditions latines, 1981), pp. 231–33 ; Jean-Baptiste Aymard, “Frithjof Schuon (1907–1998). Connaissance et voie d’inte´riorite´. Approche biographique,” in Frithjof Schuon, ed. Chevilliat, p. 39; and also Accart, Ermite de Duqqi, pp. 51–52. See also Valentine de Saint-Point, “Rene´ Gue´non,” L’Egypte nouvelle, January 25, 1952, reprinted in Ermite de Duqqi, p. 157, and Jean Moscatelli, letter to the editor of France-Asie, April 28, 1953, reprinted in Ermite de Duqqi, p. 213.

32. Sadek Sellam, “Un fre` re des hommes,” in L’Islam et l’Occident: Dialogues, ed. Najm-oud-Dine Bammate (Paris: UNESCO, 2000), pp. 13–15.

33. Faruq al-Hitami, interview.

34. Thierry Zarcone, “Le cheikh al-Azhar Abd al-Halim Mahmud et Rene´ Gue´non: entre soufisme populaire et soufisme d’e´lite,” in Ermite de Duqqi, ed. Accart, pp. 274–76.

35. It is advanced principally in Ibrahim M Abu-Rabi!, “Al-Azhar Sufism in Modern Egypt: The Sufi Thought,” Islamic Quarterly 32 (1988), 207–35. Many of the allegedly Traditionalist attitudes of Mahmud could have come from anywhere, and every time Abu-Rabi! alleges a precise Traditionalist view of Mahmud, the footnote cites a work of Gue´non, not of Mahmud—except on one occasion when the work of Mahmud cited seems not to exist (the reference in the citation is incomplete).

36. Martin Lings, interview.

37. Abd al-Halim Mahmud, “Al-‘arif bi’Llah shaykh Abd al-Wahid Yahya,” in Mahmud, Al-madrasa al-Shadhiliyya al-haditha wa imamha Abu’l-Hasan al-Shadhili (Cairo, n.d.), pp. 229–54. My conclusions are supported by discussions in 2001 with Hatsuki Aishima, then a graduate student working on a thesis on Mahmud at the University of Kyoto. Aishima had not found any development of any of the characteristic Traditionalist themes in Mahmud’s work.

38. Al-Marifa was edited by Mustafa Abd al-Raziq, Shaykh al-Azhar 1945–47. See Accart, Ermite de Duqqi, p. 47. Al-Raziq’s tenure at Al Azhar was a period more of reform than of tradition.

39. Ahmad Badawi, interview.

40. Quoted in Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939 (Cambridge: Cambridge UP, 1983), pp. 328–29. My thanks to Mona Abaza for this quotation.

41. Accart, Ermite de Duqqi, p. 45.

42. This is hypothesis, based on the change in Gue´non’s writings.

43. Aperc¸us sur l’initiation (Paris: Chacornac, 1946). notes to pages 80–83 291

44. Clavelle, “Document confidentiel.”

45. Clavelle, untitled document reprinted in Zoccatelli, Lie`vre, pp. 121–22. Barbot’s name and some other details from Stefano Salzani and PierLuigi Zoccatelli, Herme´tisme et emble´matique du Christ dans la vie et dans l’oeuvre de Louis CharbonneauLassay (1871–1946) (Milan: Arche`, 1996), pp. 64 and 66–69. Reyor’s

document gives the name as Estoile internelle, but this must be a misprint—E. Mila has “e´ternelle”— see Mila, “Charbonneau-Lassay y el esoterismo cato´lico en el siglo XX,” online at Disidencias: OnLine Press. Available http://members.es.tripod.de/disidentes/arti44.htm [June 1, 2000].

46. Reyor in C. Tacou, ed., Mircea Eliade [Cahier de l’Herne] (Paris: Editions de l’Herne, 1978), pp. 122–23. Charbonneau-Lassay’s diary suggests that his motivation for reviving the Fraternite´ des Chevaliers du divin Paraclet was to stop people from leaving Christianity, according to PierLuigi Zoccatelli, e-mails, July 2 and 4, 2001.

47. Reyor in Zoccatelli, Lie`vre, p. 123, and Mila, “Charbonneau-Lassay.”

48. Reyor in Zoccatelli, Lie`vre, pp. 123–24; for Reyor’s suggestion, Salzani and Zoccatelli, Herme´tisme et emble´matique, p. 79.

49. Letter of Thomas to Abbe´ Andre´ Gircourt, June 24, 1947, reprinted in Zoccatelli, Lie`vre, pp. 137–38. The description of the practices themselves is reprinted in Lie`vre, pp. 127–33.

50. They were often referred to as “la Thomasine.” Zoccatelli, e-mails.

51. Charbonneau-Lassay, letter to Abbe´ Andre´ Gircourt, January 16, 1946. Reprinted in Zoccatelli, Lie`vre, pp. 65–66.

52. Mila, “Charbonneau-Lassay.”

53. Where not otherwise indicated, information on French Masonry and the Traditionalist role in it derives from interviews with Claude Gagne and Pierre Mollier as well as discussions with other French and foreign Masons. I am not myself a Mason, and therefore my informants were all obliged to be circumspect when dealing with me. I would like to thank my Masonic informants for their unfailing courtesy when dealing with a “profane” interviewer, and to warn my readers that in this section I have been unusually dependant on unconfirmed evidence and on speculative reconstruction.

54. Clavelle, “Document confidentiel.”

55. My thanks to Jean-Pierre Laurent for this information.

56. Napoleon’s brother Joseph, various generals, and Chief of Police Fouche´ were all Masons. Antonio Coe¨n and Michel Dumesnil de Grammont, La FrancMac¸onnerie Ecossaise (Nice: SNEP, 1946), pp. 23 and 27–28.

57. Oswald Wirth, La Franc-Mac¸onnerie rendue intelligible a` ses adeptes, 3 vol.s, vol. 2: Le compagnon (1931?; Paris: Dervy livres, 2000), pp. 22–23.

58. “Freemasonry... teaches men to build themselves collective happiness on earth, without forbiddingthemto believein a futurelifeif they so wish” (Wirth,FrancMac¸onnerie rendue intelligible, vol. 2, p. 51).

59. Wirth, Franc-Mac¸onnerie rendue intelligible, vol. 2, passim.

60. Pierre Chevallier, Histoire de la franc-mac¸onnerie franc¸aise, vol. 3, La Mac¸onnerie: Eglise de la Re´publique (1877–1944) (Paris: Fayard, 1975), gives credit almost equally to Gue´non (p. 405).

61. Wirth’s views on many subjects are hardly compatible with Gue´non’s or indeed with those of any believing Muslim, Jew, or Christian. He maintains, for exam-

 ple, that the human soul is not an absolute—it can be modified by "anger, drunkenness or madness"—and that "the individual is an ephemeral and particularized manifestation of the species, which alone possesses a wider life, joined to the great universal life." Only participation in the totality of humanity can give us immortality, since it is only humanity as a whole that is immortal. See Wirth, Franc-Mac¸onnerie rendue intelligible, vol. 2, pp. 83–84.

62. Jean-Pierre Laurent, "Rene´ Gue´non (1886–1951) et la Franc-Mac¸onnerie" Travaux de Villard d'Honnencourt 9 (1984, 2): 15–20, p. 17.

63. J. Corneloup, Je ne sais qu'e´peler (Paris: Vitiano, 1971), pp. 99–100, and Denys Roman, Rene´ Gue´non et les destins de la Franc-Mac¸onnerie (Paris: Les e´ditions de l'oeuvre, 1982), p. 159.

64. William Stoddart, "Titus Burckhardt: An Outline of his Life and Works," in Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred Art, ed. Titus Burckhardt (Cambridge: Quinta Essentia, 1987), pp. 3 and 5.

65. Frithjof Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen ([Switzerland]: privately printed, 1974), p. 12.

66. Where no other source is given in what follows, information derives from Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, and Harald von Meyenburg, interview.

67. Aymard, "Frithjof Schuon," p. 7, supplemented by Aymard, e-mail, February 3, 2003. There are various suggestions in Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, that Schuon's father was interested in spirituality and the Vedas.

68. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 7.

69. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 7.

70. Schuon to Albert Oesch, 1932, quoted in Aymard, "Frithjof Schuon," p. 12.

71. Aymard, "Frithjof Schuon," p. 12, and Nasr, "Frithjof Schuon," pp. 124–25.

72. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 13–14. See AN 1.

73. Aymard, "Frithjof Schuon," p. 6.

74. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 41 and 57, and Aymard, "Frithjof Schuon," p. 7.

75. This conversion had evidently been agreed upon before Schuon's father's death, since Schuon's father had expressed a wish that his children become Catholic before his death. Aymard, e-mail.

76. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 6–7, and 12.

77. Aymard, "Frithjof Schuon," p. 7.

78. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 48–49. 79. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 7.

80. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 40.

81. The recurrence of this unusual term in the name of Charbonneau-Lassay's Fraternity and Schuon's diary is striking. I have not, however, been able to find any link between the two and so must assume that it is coincidence. The term is not totally obscure, especially in a Catholic context. It is used several times in the Gospel of St. John.

82. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 66.
83. Von Meyenburg, fax, July 2002, for the meetings and Schuon's visits to them. Von Meyenburg does not specify who was in the group; Aymard (e-mail) supposes that it was the group established by Hans and Ernst Ku¨ry, two brothers with notes to pages 85–88 293 whom Schuon corresponded but who did not play an important part in the later history of the Alawiyya.
84. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 100. Aymard (e-mail) places these events in 1934, but Schuon describes the event in the context of having just written the poem "Du bist der Traum." This was written before he went from Basel to Lausanne. Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 97, 99.
85. Martin Lings, A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-'Alawi, His Spiritual Heritage and Legacy (London: George Allen & Unwin, 1971), esp. pp. 63– 66.
86. This Yemeni sailor was Muhammad Qasim. On his death in 1999, the Yemeni president sent his brother to England for Muhammad Qasim's funeral. See Muhammad al-Maysali, obituary of Muhammad Qasim al-Alawi, The British-Yemeni Society Website [online]. Available http://www.al-bab.com/bys/obits/alawi.htm [July 4, 2001].
87. The reason for the suspicion was not that Sufi orders are military organizations dedicated to jihad, but more because once the French had destroyed or taken control of North African state institutions and structures, the Sufi orders were all that was left to act as an organizational basis for resistance.
88. Robert Caspar, in "Mystique musulmane. Bilan d'une de´cennie (1963– 1973)," Institut de Belles Lettres Arabes [Tunis] 135 (1975), pp. 81–82, reports the popularity but finds it difficult to explain. For Probst Biraben, Jean-Pierre Laurant, e-mail, October 11, 2001.
89. Lings, interview, reports that the sailors bought the ticket. Von Dechend, however, remembers that she bought the ticket (Aymard, e-mail, citing his interview with von Dechend).
90. Aymard, "Frithjof Schuon," p. 14.
91. For a beautiful description of the zawiya, see Schuon, letter of early January 1933, reprinted in Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 73.
92. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 71–72.
93. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 71–74 and 77.
94. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 8, 71, and 74.
95. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 8.
96. Von Meyenburg, interview.
97. Burckhardt, unnamed text, quoted in Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 87–88.
98. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 84, and Aymard, "Frithjof Schuon," p. 17.
99. Al-Alawi is generally reported as holding universalist views, but it is not clear to what extent or at what level.

100. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 84.
101. Burckhardt in Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 86 and 88.
102. Burckhardt in Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 89.
103. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 94.
104. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 95.
105. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 94.
106. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 16.
107. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 122. From the text it is conceivable that this appointment was also part of the visions of the Prophets and the Buddha, but this is not the case, since the same episode is described quite factually in a letter from Schuon to Hans Ku¨ry, February 20, 1935 (my thanks to M. Aymard for quoting the relevant passage, e-mail).
108. For example, “Sidi Alawi” to Cyril Glasse (undated; private collection), Aymard, “Frithjof Schuon,” p. 16, and Roland Goffin, interview with Khaled Bentoune`s, “Entrevista con Khaled Bentounes,” Symbolos 19 [online]. Available http://www .geocoties.com/symbolos/s19rgoff.htm [July 4, 2001].
109. Khaled Bentoune`s, interview.
110. Von Meyenburg suggests that it was Schuon’s view that while “as a convention, an ijaza is necessary for giving initiation, in emergency cases any initiate can give initiation, as any baptized can baptize if no priest is available” (fax, July 2002). Other past or present followers of Schuon make similar suggestions, though without the reference to baptism. If this was Schuon’s logic, it depends heavily on the Christian parallel. In the Islamic world there is no concept of “emergency cases” requiring admission into a Sufi order.
111. Von Meyenburg, interview and fax, July 2002.
112. Von Meyenburg, fax, July 2002. Aymard cites Hans Ku¨ry as reporting the same incident with Schuon continuing the dhikr (e-mail), and in general as having Schuon rather than Burckhardt lead the group from the beginning. Since I never interviewed Ku¨ry, I am unable to resolve this discrepancy and simply follow von Meyenburg’s version.
113. Von Meyenburg, interview.
114. Schuon to Burckhardt, May 1939. I have used a later typed transcript of this letter.
115. William Stoddart, for example, cited Koran 29:45 in an e-mail (February 2003). This verse starts “Recite what is inspired in you of the Book [Koran] and establish ritual prayer, for ritual prayer preserves you from wrong and iniquity,” and continues, depending on one’s interpretation, either “and remembrance of God is without doubt most important” or “but remembrance of God is more important.” Difficulty arises because in Arabic “most important” and “more important” are the same. Schuonians prefer “more important,” and (of more importance) emphasize the Arabic word translated as “remembrance”—dhikr. At least some Schuonians take dhikr in this context to refer to the Sufi practice of repetitive prayer, called dhikr. The use of the

word in that sense is generally considered to postdate the Koran, and so "remembrance" is the meaning generally understood. That these Schuonians interpret a verse generally taken to underline the importance of the ritual prayer to mean almost the exact opposite is an indication of their distance from the Islamic mainstream, but also, in a sense, of their sincerity.

116. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 100.

117. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 104–18.

118. To judge by the reference in Schuon's letter [to Burckhardt?] of May 5, 1944, reprinted in Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 125.

119. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 122. Aymard disputes my chronology (e-mail); the passage, written in 1944, describes events in Mostaganem and permission to use the All-Highest Name, and comments that he "later" stopped using notes to pages 91–96 295 it, associating this cessation with his worldly love. It is not entirely clear when "later" was, but I think my interpretation of this passage is the most likely one.

120. Von Meyenburg, interview. Aymard disputes this phrase (e-mail), but there is some collateral evidence to support von Meyenburg's recollection.

121. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 132.

122. For example, Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 95.

123. Clavelle, "Document confidentiel."

124. Clavelle, "Document confidentiel."

125. Von Meyenburg, interview. Clavelle, "Document confidentiel," has one hundred, but von Meyenburg is the more reliable source.

126. The spiritual status of an individual saint may be private, but anything that could be described as an order in an organizational sense is almost invariably public.

127. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 95 and 138. Aymard questions this chronology (e-mail), but the first event is clearly dated to early 1937, whereas the second event happened about two years after the death of al-Alawi.

128. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 95.

129. Von Meyenburg, interview.

130. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 8, 136, and Aymard, "Frithjof Schuon," pp. 25–26.

131. Chodkiewicz, interview.

132. Gue´non, letter to Vasile Lovinescu, March 1938, quoted in Julius Evola, Le chemin du cinabre (Milan: Arche` and Arktos, 1983), pp. 199–200.

133. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 139.

134. Aymard, "Frithjof Schuon," p. 27.

135. James, Esote´risme, Occultisme, pp. 84–85, and von Meyenburg, interview.

136. Von Meyenburg, interview.

137. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 9 and 37.

138. Schuon, letter of August 18, 1943, reprinted in Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 120

139. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 262–63.

140. Schuon's interest in the Virgin Mary in fact existed even before this: in about 1934 he composed a poem to the Virgin. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 154

5. fascism

1. Defined here pragmatically, as authoritarian regimes that ultimately fought the Western Allies on the Axis side during the Second World War.

2. These are the words of Rudolf von Sebottendorf 's alter ego Erwin Torre in his autobiographical novel Der Talisman des Rosenkreuzers (Pfullinger in Wu¨rttemberg: Johannes Baum Verlag, 1925), pp. 81–97.

3. Nicholas Goodrick-Clarke, The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany, 1890–1935 (Wellingborough: Aquarian Press, 1985), pp. 41–64 and 128–29.

4. Von Sebottendorf, through his alter ego Erwin, Talisman, p. 101.

5. Goodrick-Clarke, Occult Roots of Nazism, pp. 142–46 and 150, and von Sebottendorf, Talisman, pp. 99–102. 296 notes to pages 96–99

6. Albrecht Go¨tz von Olenhusen, "Zeittafel zur Biographie Rudolf von Sebottendorfs (1875–1945)," printed after 1969 in an unidentified journal, pp. 81–86; Go¨tz von Olenhusen, "Bu¨rgerrat, Einwohnerwehr und Gegenrevolution: Freiburg 1918–1920. Zugleich ein Beitrag zur Biographie des Rudolf Freiherr von Sebottendorff," in Beitra¨ge zur europa¨ischen Geistesgeschichte der Neuzeit. Festschrift fu¨r Ellie Howe zum 20. September 1990, ed. Go¨tz von Olenhusen and others (Freiburg: Hochschule Verlag, 1990), pp. 122–26; and Goodrick-Clarke, Occult Roots of Nazism, pp. 147–49 and 151–52.

7. This is the entirely convincing conclusion of Goodrick-Clarke, Occult Roots of Nazism, pp. 193–98 and 201–2. Myth, however, later became reality, with the growth of occultist Neo-Nazi groups during the 1970s and 1980s. See Nicholas GoodrickClarke, Blak Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism, and the Politics of Identity (New York: New York University Press, 2002), especially pp. 108–9 and 14–17.

8. Bevor Hitler kam: Urkundlichen aus der Fru¨hzeit der nationalsozialistischen Bewegung (Munich: Deukula-Grassinger, 1933).

9. Go¨tz von Olenhusen, "Zeittafel zur Biographie," p. 88, and Herbert Rittlinger, Geheimdienst mit beschra¨nkter Haftung: Bericht vom Bosporus (Stuttgart: Deutsche Verlags–Anstalt, 1973), p. 184.

10. Rittlinger, Geheimdienst, pp. 184–85 and 326. Rittlinger supposes von Sebottendorf received help from important friends, since his return to Turkey from a concentration camp would otherwise be inexplicable.

11. Goodrick-Clarke, Occult Roots of Nazism, p. 146.

12. For an alternative account of Evola's intellectual development, see GoodrickClarke, Black Sun, pp. 53–66.

13. Julius Evola, Le chemin du cinabre (Milan: Arche` and Arktos, 1983), p. 69. On p. 85 he says that he even criticized Gue´non in his Saggi sull'idealismo magico (1925).
14. Rivolta contro il mondo moderno (Milan: Hoepli, 1934; reprint, Rome: Edizioni Mediterranee, 1993).

15. H. T. Hansen, "Julius Evola und der Sexus" in Julius Evola, Die Grosse Lust–Metaphysik des Sexus (n.p.: Fischer Media Verlag, 1998).

16. Arte astratta, posizione teorica (Zurich: Magliano e Strini, 1920); La parole obscure du paysage inte´rieur (Zurich: Collection Dada, 1920). Evola, Chemin du cinabre, pp. 17–22, and Alain de Benoist, "Bibliographie de Julius Evola." My thanks to M. de Benoist for letting me use this unpublished and exhaustive bibliography. Richard Drake, "Julius Evola and the Ideological Origins of the Radical Right in Contemporary Italy," in Political Violence and Terror: Motifs and Motivations, ed. Peter H. Merkl (Berkeley: University of California Press, 1986), for the Revue bleu, and Hansen, "Julius Evola und der Sexus," for the fingernails.

17. This interest was reflected in Evola's early works, Saggi sull'idealismo magico [Essays on magic idealism] (1925) and L'uomo come potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica [Man as power: Tantra as metaphysics and as method of magical self-realization] (1926). Evola, Chemin du cinabre, pp. 30–31.

18. H. T. Hansen, "Die 'magische' Gruppe von Ur in ihrem Historischen und esoterischen Umfeld," in Julius Evola, Schritte zur Initiation (Bern: Scherz-Ansata, 1997), and Evola, Chemin du cinabre, p. 69. For Reghini, Dana Lloyd Thomas, "Arturo Reghini: A Modern Pythagorean," Gnosis Magazine 59 (Summer 1997), available http://www.geocities.com/integral_tradition/reghini.html [December 26, 2002].

19. Evola, Chemin du cinabre, p. 79.

20. Sibilla Aleramo, Amo, dunque sono (1927; reprint, Milan: A. Mondadori, 1940).
21. Hansen, "Julius Evola und der Sexus."

22. Evola, Chemin du cinabre, pp. 85–89. Evola also acknowledges the influence of Hermann Wirth, but this was less important.

23. Evola, Chemin du cinabre, pp. 8–10 and 28–29.

24. Teoria dell'individuo assoluto (Turin: Fratelli Bocca, 1927).

25. Joseph Campbell, Introduction, Myth, Religion and Mother Right: Selected Writings of J. J. Bachoffen, ed. Ralph Manheim (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1967), pp. xxxiv–xliv.

26. Jakob Burckhardt not only valued Bachofen's work but was related to him by marriage—Bachofen's wife, Louise, was a Burckhardt. Campbell, Introduction, pp. xxxiv, and li–liv, and George Boas, Preface, Myth, Religion and Mother Right, ed. Manheim, pp. xi–xx. According to Campbell, Nietzsche was a frequent visitor to Bachofen's house in the 1870s (p. xlvi).

27. Autorite´ spirituelle et pouvoir temporel (Paris: J. Vrin, 1929).

28. Evola, Rivolta contro il mondo moderno, passim and Evola, Chemin du cinabre, pp. 90–92, 106—7, and 125–26.

29. Evola, Chemin du cinabre, p. 92.

30. Lloyd Thomas, "Arturo Reghini."

31. Evola, Chemin du cinabre, pp. 70–71.

32. Evola, Chemin du cinabre, p. 97.

33. Imperialismo pagano. Il fascismo dinnanzi al pericolo euro-cristiano (Rome: Atanor, 1928).

34. Hansen, "Die 'magische' Gruppe von Ur." Reghini was committed to Masonry and shared the views expressed in Imperialismo pagano, seeing Roman paganism as infinitely superior to Christianity, which he dismissed not only as sentimentality (following Gue´non) but also as the religion of a "spiritual proletariat." See Evola, Chemin du cinabre, p. 69.

35. Evola, Chemin du cinabre, pp. 87 and 93, and Hansen, "Die 'magische' Gruppe von Ur."

36. Evola, Chemin du cinabre, pp. 94–95.

37. Evola, Chemin du cinabre, pp. 70–75.

38. Evola, Chemin du cinabre, pp. 93–96.

39. La tradizione ermetica. Nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua "Arte Regia" (Bari: Laterza, 1931). Evola, Chemin du cinabre, p. 103.

40. La tradizione romana (Milan: Flamen, 1973). Evola, Chemin du cinabre, pp. 87–88; Hansen, "Die 'magische' Gruppe von Ur"; and Renato del Ponte, "Le correnti della tradizione pagana romana in Italia," Agiza 7 (c. 1996). Available http://utenti .tripod.it/centrostudilaluna/delponte.htm [May 17, 2000].

41. Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo. Analisi critica delle principali correnti moderne verso il "sovrannaturale" (Turin: Bocca, 1932).

42. Evola, Chemin du cinabre, p. 107–13.

43. Evola, Chemin du cinabre, pp. 112–13.

44. Evola, Chemin du cinabre, p. 104.

45. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. This interpretation is the only sign of Tradition-
 alist influence in the book, which is otherwise determinedly modern. Coelho's interpretation of alchemy probably came through Mircea Eliade (discussed later).

46. Hansen, "Die 'magische' Gruppe von Ur."

47. This is Hansen's view, on the basis also of other research (personal communication).

48. Evola, Chemin du cinabre, p. 69.

49. Hartung in fact asked about the "individuated individual" ("Rencontres Romaines au milieu des ruines," unpublished manuscript, March 1984), but the question is essentially the same.

50. This statement was made in 1974. See Claudio Mutti, "Evola e l'Islam," Heliodromos: Contributi per il fronte della Tradizione [Siracusa] 6 (Spring 1995), 52–

53.

51. Hartung, “Rencontres.”

52. Evola, Chemin du cinabre, pp. 96–99.

53. Evola, Chemin du cinabre, p. 101.

54. Heidnische Imperialismus (Leipzig: Armanen, 1933).

55. De Benoist, “Bibliographie.”

56. H. T. Hansen, “Julius Evola und die deutsche konservative Revolution,” Criticon [Munich] 158 (April/June 1998), 16–33.

57. Evola, Chemin du cinabre, p. 75.

58. Hansen, “Julius Evola und die deutsche konservative Revolution.”

59. Evola, Chemin du cinabre, p. 134.

60. It appears in the modern form ting in the names of contemporary Scandinavian parliaments.

61. Evola, Chemin du cinabre, pp. 134–35, and Hansen, “Julius Evola und die deutsche konservative Revolution.”

62. Evola, Chemin du cinabre, pp. 136–37, and Hansen, “Julius Evola und die deutsche konservative Revolution.”

63. Hansen, “Julius Evola und die deutsche konservative Revolution.”

64. Evola, Chemin du cinabre, p. 137.

65. Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell’Impero (Bari: Laterza, 1937).

66. Hansen, “Julius Evola und der Sexus.”

67. This summary sees events in a somewhat Evolian light.

68. Evola, Chemin du cinabre, pp. 129–30. This is an extreme oversimplification of complex events.

69. Hansen, “Julius Evola und die deutsche konservative Revolution.”

70. The details that are known are taken from the minutes of the meeting that rejected these proposals, and the visit to Wewelsburg is reported in a 1939 Italian police report (though since another such report of 1930 has Evola as a follower of Rudolf Steiner engaged in spreading German imperialism in close relations with the German crown prince and Mrs. Krupp, such reports on Evola must be treated with caution). See Hansen, “Julius Evola und die deutsche konservative Revolution.” Evola himself is silent on any contacts with the SS in Chemin du cinabre, reporting only his contacts with the ultra-Conservatives, but then even Evola would by then have had cause to regret contacts with the SS.

71. Wiligut was instructed to review four lectures of Evola, one stated to have been given in Berlin in 1937, and three in 1938, as well as Heidnische Imperialismus— notes to pages 107–109 299 Goodrick-Clarke, Occult Roots of Nazism, pp. 188–83 and 189–190. Wiligut’s occultist connection was in the late 1920s, with the Ordo Novi Templi, a neo-Templar group, established in 1907 by Jo¨rg Lanz von Liebenfels, a former Cistercian. Von Liebenfels was (predictably) connected with the Theosophical Society, but some of his ideas were far from those of the Theosophists. Interpreting the biblical Fall as the miscegenation of divine early Aryans with pygmies, in 1905 he

proposed returning the Aryans to their earlier divine state; his proposals included the sterilization of inferior races, or possibly their deportation to Madagascar, or, alternatively, their ritual incineration. See Goodrick-Clarke, Occult Roots of Nazism, pp. 90–97, 100, and 180.

72. Goodrick-Clarke, Occult Roots of Nazism, p. 190.

73. Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution," for the minutes of the meeting of August 11, 1938. Hansen puts an entirely different interpretation on these minutes, emphasizing the unreliability of the report of Evola's 1938 visit and merely quoting its reference to Evola's plans as not to be supported because they were utopian. Hansen has probably seen the original minutes, and I have not, a fact that makes my own reinterpretation somewhat less certain, but it seems to me that the meeting could not have decided to cut off further access to fu¨hrenden Dienststellen unless Evola had previously had access, and that a meeting at a high enough level to be attended by Himmler would not have bothered to consider Evola's plans unless they had been in some fashion addressed to the SS. This suggests that the fu¨hrenden Dienststellen referred to were within the SS. Goodrick-Clarke, Occult Roots of Nazism (to which Hansen does not refer; he may not know of the Wiligut report) gives no details of the speeches that Wiligut was asked to report on, and only one (that of 1937) is specifically stated to have been given in Germany; it is thus possible that the three June 1938 speeches were given elsewhere, possibly even in Italy, and had come to the attention of Himmler for some other reason. It seems unlikely, however, that there is no connection when three speeches given in June 1938 are reviewed by the SS and the giver of those speeches is on the agenda of a highlevel SS meeting in August 1938. It must be stressed, though, that further research in this area is needed.

74. Goodrick-Clarke, Occult Roots of Nazism, pp. 179 and 190.

75. Sintesi di dottrina della razza (Milan: Hoepli, 1941).

76. Evola, Chemin du cinabre, pp. 151–52 and 157.

77. Evola, Chemin du cinabre, pp. 153 and 156, and de Benoist, "Bibliographie."

78. Evola, Chemin du cinabre, p. 154.

79. Evola, Chemin du cinabre, p. 154, and Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution." Evola himself, of course, puts it rather differently.

80. De Benoist, "Bibliographie."

81. Evola, Chemin du cinabre. pp. 159–62. Goodrick-Clarke, Black Sun, pp. 66–67.

82. For Reghini, H. T. Hansen, "Mircea Eliade, Julius Evola und die Integrale Tradition," in Julius Evola, U¨ ber das Initiatische (Sinzheim: AAGW, 1998). For Ur, Evola, Chemin du cinabre, p. 137. "Distant" in the geographical sense but also in the metaphorical. In the late 1930s Evola sent some books to Eliade with a covering note beginning, "I remember you perfectly"—Claudio Mutti, Julius Evola sul fronte dell'est (Parma: All'insegna del Veltro, 1998), p. 94—which implies that Eliade had requested the books in a letter containing a phrase such as "you may remember that Reghini [or someone] mentioned me to you in. . . ." The date 1927 is

the latest possible, given the Evolian content of Eliade's "Ocultismul ıˆn cultura europeana¯," published in Cuvaˆntul in December 1927. It is also the earliest, since Ur did not exist before 1927.

83. For Theosophy, Natale Spineto, "Mircea Eliade and Traditionalism," Aries NS 1, no. 1 (2001), 68. Saint Martin is less well established.

84. Spineto, "Mircea Eliade," p. 68.

85. Mircea Eliade, Journal III, 1970–1978 (Chicago: University of Chicago Press, 1989), p. 161.

86. Robert Ellwood, The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1999), p. 81.

87. The encounter seems to have taken place in about 1933. In 1934 Lovinescu published an article on the Holy Grail in Etudes traditionnelles—Claudio Mutti, Introduction, La Dacia iperborea, Vasile Lovinescu (Parma: All'insegna del Veltro, 1984), p. 11. There is also a passing reference to Evola in an article published by Lovinescu in that year in Vremea [Bucharest] (Mutti, Julius Evola sul fronte dell'est, p. 23).

88. Mutti, Julius Evola sul fronte dell'est, p. 22.

89. Mutti, Introduction, Dacia iperborea, p. 11. The articles on Dacia are collected and translated as Dacia iperborea.

90. Adriana Berger, "Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States" in Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes, ed. Nancy A. Harrowitz (Philadelphia: Temple University Press, 1994), pp. 55–56.

91. Mutti, "La vita e i libri di Vasile Lovinescu" in La colonna traiana [sic], Vasile Lovinescu (Parma: All'insegna del Veltro, 1995), p. 20.

92. Mutti, "Vita e libri," p. 20.

93. Eliade's earliest Traditionalist article was published in December 1927, while he was a 20-year-old undergraduate student. This is "Ocultismul ıˆn cultura europeana¯" [Occultism in European culture], which appeared in the magazine Cuvaˆntul [Youth] December 1, 1927, pp. 1–2, and drew on an article of Evola published in Italy the previous month, "Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea" [The Value of Occultism in Contemporary Culture], Bilychnis, November 11, 1927, pp. 250– 69. In 1932 Eliade described Gue´non as "a remarkable occultist, with a solid understanding, who always knows what he is talking about" ("Spritualitate s¸i mister feminin" [Spirituality and Feminine Mystery], Azi [Today], April 1932). In his 1935 review of Evola's Rivolta contro il mondo moderno (1933) in Vremea (March 31, 1935, p. 6), Eliade is more cautious, calling Evola "one of the most interesting personalities of the war generation." From 1935 onward, though, there are only occasional references to Traditionalist authors. See Mutti, Julius Evola sul fronte dell'est, pp. 22, 97–98, and Hansen, "Mircea Eliade."

94. Spineto, "Mircea Eliade," p. 67.

95. Quoted in Hansen, "Mircea Eliade."

96. Eliade, Journal III, pp. 162–63.

97. Since Eliade did not deny Evola's charge of missing acknowledgments, he could only be seeking to explain why those acknowledgments (the presence of which would constitute "overt Traditionalism") were absent. In this context, mention of his non-Traditionalist audience seems to imply that he did not want to put that audience off. Of course he could simply mean that he saw no point in referring to (Traditionalist) authors whom his own readers would never read, but this interpretation is un- notes to pages 111–113 301 likely, given that Eliade must have understood the dual purpose of source citation. Elsewhere, Eliade more or less admitted to Traditionalism. In 1940, while writing a novel (Viat¸a Nouaˇ [New Life]), he wrote in his diary of one of his characters, Tulin: "Tulin will say things which...I have never had the courage to express in public. I have only, at times, confessed to a few friends my 'traditionalist' views (to use Rene´ Gue´non's term)." Quoted in Spineto, "Mircea Eliade," p. 68.

98. In a letter of 1949, Gue´non wrote of Eliade: "He is more or less entirely in agreement, essentially, with traditional ideas, but dare not show it too much in what he writes, since he is afraid of colliding with officially accepted conceptions." Steven M. Wasserstrom, Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999), p. 272.

99. In Comentarii la legenda Mes¸terului Manole [Commentary on the Legend of Master Manole] (Bucharest: 1943), quoted in Spineto, "Mircea Eliade," p. 73.

100. Mircea Eliade, "Some Notes on Theosophia perennis: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin" [Review of Roger Lipsey, Coomaraswamy, 3 vols., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977], History of Religions 19 (1979), 169–71.

101. Spineto, "Mircea Eliade," mentions: "the concepts of anthropo-cosmic correspondence, of the symbol, of the sacred center, of the 'cyclical' quality of traditional time, of human construction as a repetition of cosmogony, of sacrifice as a reintegration, and of the archetype" (p. 68). Many of these are either not central to either Traditionalism or Eliade's work, or else they are found in both but also elsewhere. Eliade does indeed view traditional time as cyclical, but in a very different way from Gue´non.

102. This objective is deduced from his earlier association with Traditionalism, a deduction that seems to be supported by the arguments I will show later. Of course Eliade—like everyone—must have had multiple objectives.

103. Douglas Allen, "Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal," in Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade, ed. Bryan S. Rennie (Albany, N.Y.: SUNY Press, 2000), pp. 211 and 214–25. See also Bryan S. Rennie, Introduction, Changing Religious Worlds, ed. Rennie, pp. ix–xxiv

104. "Folclorul ca instrument de cunos¸tere" [Folklore as an Instrument of Knowledge], 1937, reprinted in Insula lui [The Island], Euthanasius (Bucharest: Funda-¸ia regala t ¯ pentru literatura¯ s¸i arte, 1943). Quoted in Mutti, Julius Evola sul fronte dell'est, p. 22.

105. He also on occasion substituted “soteriological” for “initiatic”—see example in Spineto, “Mircea Eliade,” p. 69. For Eliade, “archaic” religion included even contemporary Hinduism (see Rennie, “The Religious Creativity of Modern Humanity: Some Observations on Eliade’s Unfinished Thought,” Religious Studies 31 [June 1995], 221–35), just as Hinduism was “traditional” for the Traditionalists.

106. Spineto, “Mircea Eliade,” p. 75.

107. In L’e´preuve du Labyrinthe, entretien avec C H Rocquet (Paris: 1978), quoted in Enrico Montanari, “Eliade e Gue´non,” Studi e Materiali di Storia della Religioni 61 (1995), 133.

108. N. J. Girardot, “Smiles and Whispers,” in Changing Religious Worlds, ed. Rennie, p. 157.

109. Lovinescu’s support is deduced from his 1934 article “Mistica fascismului” 302 notes to pages 113–116 [The Mysticism of Fascism], Vremea January 14, 1934 (Mutti, Julius Evola sul fronte dell’est, p. 23). He also knew Codrianu personally (Mutti, Julius Evola sul fronte dell’est. p. 21). Eliade’s support is discussed later.

110. Larry L. Watts, Romanian Cassandra: Ion Antonescu and the Struggle for Reform, 1916–1941 (Boulder, Col.: East European Monographs, 1993), pp. 132–33, and Berger, “Mircea Eliade,” p. 56. The judgment on Legionary anti-Semitism is from Watts, p. 183.

111. Radu Ioanid, The Sword of the Archangel: Fascist Ideology in Romania (Boulder, Col.: East European Monographs, 1990), pp. 54–55, and Watts, Romanian Cassandra, pp. 158–60.

112. Z. Ornea, The Romanian Extreme Right: The Nineteen Thirties (Boulder: East European Monographs, 1999), pp. 204 and 206.

113. Vremea 10: 476 (1937), quoted in Berger, “Mircea Eliade,” pp. 63–64.

114. “Why I Believe in the Victory of the Legionary Movement,” Buna Vestire [Good Tidings], December 17, 1937. German translation in Deutsche Stimme 11 (1998), available online at http://members.tripod.com/centenar/ccd4.html [May 2000].

115. “Bucuresti Centru Viril,” Vremea 8: 835 (1935), and “Pilotii Orbi” [Blind pilots], Vremea 10: 505 (1937), quoted in Berger, “Mircea Eliade,” pp. 56 and 63.

116. Or 1936 or 1938—see discussion in Mutti, Julius Evola sul fronte dell’est, pp. 13–15.

117. Evola, Chemin du cinabre, p. 137.

118. Mutti, Julius Evola sul fronte dell’est, pp. 25–26.

119. Florin Mihaescu, “Rene´ Gue´non, Frithjof Schuon, Vasile Lovinescu et l’initiation,” in Frithjof Schuon, 1907–1998: Etudes et temoignages, ed. Bernard Chevilliat (Avon: Connaissance des Religions, 1999), pp. 195–97.

120. Ioanid, Sword of the Archangel, p. 141 for Lupu.

121. Maurice Clavelle [Jean Reyor], “Document confidentiel ine´dit,” unpublished typescript, and Muhammad Vaˆlsan, interview.

122. In Eliade, “Initiation et monde moderne,” Travaux de Villard de Honnecourt 1 (1980). Quoted in Wasserstrom, Religion after Religion, pp. 41–42.

123. Watts, Romanian Cassandra, pp. 173–76; Ellwood, Politics of Myth, p. 82; and Ornea, Romanian Extreme Right, p. 216.

124. Marie-France James, Esote´risme, Occultisme, Franc-Mac¸onnerie et Christianisme aux XIX et XX sie`cles. Explorations bio-bibliographiques (Paris: Nouvelles e´ditions latines, 1981), p. 336, and Bryan Rennie, “Mircea Eliade,” Routledge Encyclopedia of Philosophy (1998).

125. Watts, Romanian Cassandra, pp. 228–29, and Ornea, Romanian Extreme Right, p. 219.

126. Mutti, “Vita e libri,” p. 22.

127. The formulation, though not the charge itself, is from Kelley Ross, “Mircea Eliade (1907–1986),” The Proceedings of the Friesian School, Fourth Series, 1996– [online]. Available http://www.friesian.com/eliade.htm.

128. Ross, “Mircea Eliade.”

129. A patrulea hagialıˆc: exegeza nocturna a Crailor de Curtea-Veche (Bucharest: Cartea Romaˆneasca, 1981); Mutti, “Vita e libri,” p. 22; and e-mail from Mihai Marinescu, September 1, 2001.

130. For events after Lovinescu’s death, see AN 1.

131. For details, see AN 2.

6. fragmentation

1. There was obviously an unidentified Traditionalist in the Brazilian diplomatic service. Brazil declared war on the Axis in August 1942.

2. French Masonry was officially dissolved in 1940 and its assets and records seized. Lists of former Masons, who were prohibited from public employment and subject to various other disabilities, were published in the Journal officiel [Official Gazette]. Numerous anti-Masonic exhibitions and publications were arranged. Antonio Coen and Michel Dumesnil de Grammont, La Franc-Mac¸onnerie Ecossaise (Nice: SNEP, 1946), pp. 6 and 57–60.

3. Martin Lings, interview.

4. Alain Danie´lou, “Rene´ Gue´non et la tradition hindoue,” in Rene´ Gue´non [Dossier H], ed. Pierre-Marie Sigaud (Lausanne: L’Age d’Homme, 1984), pp. 138–39, and Marie-France James, Esote´risme, Occultisme, Franc-Mac¸onnerie et Christianisme aux XIX et XX sie`cles. Explorations bio-bibliographiques (Paris: Nouvelles e´ditions latines, 1981), pp. 88–89.

5. Andre´ Gide, Journal 1939–1949: Souvenirs (1954; Paris: Gallimard, 1979), p. 254. The Traditionalist in question was Abdallah Haddou, identified either as Georges or as Guy Delon. Nothing more is known of him.

6. Henri Bosco, “Trois rencontres,” Nouvelle Revue Franc¸aise, November 1951, p. 279.

7. La grande Triade (Nancy: Revue de la Table Ronde, 1946). Denys Roman, Rene´ Gue´non et les destins de la Franc-Mac¸onnerie (Paris: Les e´ditions de l'oeuvre, 1982), p. 160.

8. This is the estimate of Claude Gagne, who as well as being a later Venerable of the Grande Triade was also archivist of the French Grand Lodge.

9. The future grand master was Antonio Coe¨n. Taken from Register of Lodge Membership of the Grande Triade, of which I was allowed to see the first pages.

10. Roman, Rene´ Gue´non, p. 166.

11. Roman, Rene´ Gue´non, pp. 165–66.

12. Henri Hartung, Spiritualite´ et autogestion (Lausanne: L'Age d'Homme, 1978), pp. 28–35, and Sylvie Hartung, interview. Hartung's report, "La Chine communiste et le proble`me communiste chinois," was presented in September. Henri Hartung, "Articles et confe´rences," unpublished manuscript, July 1, 1983.

13. Henri Hartung, Pre´sence de Ramana Maharshi (1979; Paris: Dervy livres, 1987), p. 36.

14. In 1947 he defended a thesis on "L'he´ve´aculture et le proble`me de caoutchouc en Indochine Franc¸aise." Hartung, "Articles et confe´rences."

15. Hartung to Gue´non, May 2 and July 13, 1949, and Gue´non to Hartung, May 19, 1949. Collection of Sylvie Hartung.

16. Vaˆlsan to Schuon, November 1950, private collection.

17. Catherine Schuon, "Frithjof Schuon: Memories and Anecdotes," Sacred Web 8 (1992), 37–38.

18. Personal observation on several occasions.

19. Frithjof Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen ([Switzerland]: privately printed, 1974), p. 12.

20. Black Elk Speaks (New York, William Morrow, 1932).

21. Michael Fitzgerald, "Le roˆle de Frithjof Schuon dans la pre´servation de l'esprit de l'indien peau-rouge" in Frithjof Schuon, 1907–1998: Etudes et te´moignages, ed. Bernard Chevilliat (Avon: Connaissance des Religions, 1999), p. 186, and Bernadette Rigal-Cellard, "La religion des sioux oglalas" in Le facteur religieux an Ame´rique du Nord: Religion et groupes ethniques au Canada et aux Etats-Unis, ed. J. Beranger and P. Guillaume (Bordeaux: CNRS, 1984), pp. 245–48.

22. Catherine Schuon, "Frithjof Schuon," p. 41.

23. Fitzgerald, "Roˆle de Frithjof Schuon," p. 187, and Jean-Baptiste Aymard, "Frithjof Schuon (1907–1998). Connaissance et voie d'inte´riorite´. Approche biographique," in Chevilliat, ed., Frithjof Schuon, 1907–1998, p. 32.

24. The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux (Norman: University of Oklahoma Press, 1953). Aymard, "Frithjof Schuon," p. 32.

25. Rigal-Cellard, "Religion des sioux oglalas," p. 245.

26. Fitzgerald, "Roˆle de Frithjof Schuon," p. 187.

27. Maurice Clavelle [Jean Reyor], "Document confidentiel ine´dit," unpublished typescript. Relations between Gue´non and Schuon seem to have continued much as

before until then, since in 1947 Schuon even sent Guénon for correction the proofs of his most important book, De l'unité transcendante des religions [The Transcendent Unity of Religions], which was published in 1948 (Claude Gagne, interview).

28. Clavelle, "Document confidentiel."

29. "Orthodox Islam" is here defined as Guénon would have defined it: mainstream Islam as practiced by pious Sufis in countries such as Egypt.

30. Clavelle, "Document confidentiel."

31. Hartung, notes of conversation with Cuttat, July 23, 1950, and open letter from Vâlsan to Schuon, November 1950. I was not allowed to read the letter myself but only to take notes as it was read aloud to me; some parts may have been omitted, but I am confident that none were added and that the general tone of the letter was not significantly changed.

32. The same point was made by a later Schuonian in 2002: "Such dispensations were never made into a principle that was broadly applied." Michael Fitzgerald, "Frithjof Schuon: Providence without Paradox," Sacred Web 8, 2002.

33. Harald von Meyenburg, interview.

34. Vâlsan to Schuon, November 1950.

35. Schuon, "Taçawwuf," undated typed text.

36. Fitzgerald, "Frithjof Schuon."

37. Vâlsan to Schuon, November 1950.

38. What to do about fasting under such circumstances has engaged Muslims for centuries. The question did not arise during the early years of Islam and so received no definitive answer at that time. After Islam spread north, it was realized that fasting from dawn to dusk in July in certain latitudes would amount to committing suicide. One pragmatic answer to this problem has been to fast according to the times of dawn and dusk at some other place, such as Mecca.

39. The only purpose of tayammum is to pray, and it is usually harder for a Muslim in the West to find somewhere to pray than it is to find somewhere to do ablutions. Such permission might conceivably have been useful for someone working where he or she could lock the door of an office but not the door of a public bathroom.

40. There are no other grounds on which such relaxations can be based. The Sharia permits the limited delaying of ritual prayer and fasting for those who are traveling or fighting, and exempts certain categories of person (pregnant women, for example) from fasting altogether—but that is all.

41. For example, I once heard a Sufi shaykh give such permission to a Norwegian soldier serving with his country's army in the peacekeeping forces in Lebanon. The reaction of the Norwegian army to a soldier who converted to Islam in Lebanon and starting praying in public can only be imagined.

42. The phrase "essentialization" is used to describe Schuon's "dispensations" much later, in Fitzgerald, "Frithjof Schuon," but it is likely that the underlying concept was to be found also in the 1940s.

43. Vaˆlsan to Schuon, November 1950. Vaˆlsan refers to drinking wine or port but, according to von Meyenburg, the permitted drink was beer, not wine—on the grounds that beer contains less alcohol than wine. Von Meyenburg, fax, July 2002.

44. There were reports that some of the hijackers of September 11, 2001, had been seen drinking vodka, but these reports must be treated with extreme caution.

45. Von Meyenburg, fax, July 2002.

46. Schuon to Burckhardt, May 1939, addressing on this point not Burckhardt personally but rather "all the zawiyas." I have used a later typed version of the letter.

47. Clavelle, "Document confidentiel," supplemented by interview with A1 (see list before bibliography). I have not seen this ijaza, the existence of which has sometimes been questioned. There is, however, far less controversy surrounding Maridort's ijaza than Schuon's.

48. Vaˆlsan to Schuon, November 1950. Contemporary Maryami informants did not dispute this point.

49. PierLuigi Zoccatelli, e-mails, July 2 and 4, 2001, and Zoccatelli, Le lie`vre qui rumine: Autour de Rene´ Gue´non, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternite´ du Paraclet (Milan: Arche`, 1999), p. 31.

50. Zoccatelli, Lie`vre qui rumine, p. 33. See AN 1.

51. Jean-Pierre Laurant, Les sens cache´ selon Rene´ Gue´non (Lausanne: L'Age d'homme, 1975), pp. 241–42.

52. See Clavelle, "Document confidentiel ine´dit," and Roman, Rene´ Gue´non, p. 167. A somewhat neutral observer, Corneloup, echoes these interpretations in J. Corneloup, Je ne sais qu'e´peler (Paris: Vitiano, 1971), pp. 114 and 117.

53. Or possibly a third attempt. Another lodge was established in France during the 1950s by Romanian Traditionalist refugees; no further details of this are known, however.

54. My thanks to PierLuigi Zoccatelli for this information.

55. This contention of Reyor has been contested but, given Gue´non's conviction that he was being spied on, seems plausible.

56. Clavelle, "Document confidentiel ine´dit," and Lings, interview.

57. Lings was even called in by the police on one occasion for questioning about these strange symbols (Lings, interview). An unrelated informant, an American teaching in Cairo at that time, confirmed that it was quite normal in the late 1940s for foreign mail to arrive showing clear signs of having been read by the censor.

58. Hartung, note of conversation with Cuttat, August 27, 1950.

59. Clavelle, "Document confidentiel."

60. James, Esote´risme, Occultisme, pp. 85–86.

61. Sylvie Hartung, interview.

62. Sylvie Hartung, interview. The non-Schuonian Alawis were followers of Khaled Bentoune`s.

63. Vaˆlsan to Schuon, September 17, 1950. For Gue´non's approval, Michel Chodkiewicz, interview.

64. Gue´non, letter of October 9, 1950, reproduced in Dominique Devie, "The File on the Schuon Case: The History of a Pseudo-Gue´nonian Cult" [online]. Available http:/www.mygale.org/00/cret/ltguenon.htm [December 13, 1996].

65. Vaˆlsan to Schuon, November 1950.

66. Hartung, notes of conversation with Cuttat, July 23, 1950.

67. Clavelle, "Document confidentiel."

68. Valentine de Saint-Point, "Rene´ Gue´non," L'Egypte nouvelle, January 25, 1952, reprinted in L'Ermite de Duqqi: Rene´ Gue´non en marge des milieux francophones e ´gyptiens, ed. Xavier Accart (Milan: Arche`, 2001), pp. 158–59.

69. Gabriel Boctor, "Une visite a` l'ermite de Dokki," La Bourse e´gyptienne, January 22, 1951, reprinted in Accart, ed., Ermite de Duqqi, p. 103.

70. Paul Chacornac, La vie simple de Rene´ Gue´non (1958; Paris: Editions traditionnelles, 1986), pp. 112–24; Lings, letter to Schuon, January 11, 1951 (private collection; French translation in Accart, ed., Ermite de Duqqi, pp. 239–41); and S Katz, letter to Swami Siddheswarananda, February 6, 1951, printed in Accart, ed., Ermite de Duqqi, pp. 241–42. Whithall N. Perry, "Aperc¸us," in Frithjof Schuon, 1907–1998: Etudes et te´moignages, ed. Bernard Chevilliat (Avon: Connaissance des Religions, 1999), pp. 90– 91. See AN 2.

71. Accart, ed., Ermite de Duqqi, pp. 53–54.

72. Various informants.

73. The origin of this belief has not been established. For the last wish, Katz to Siddheswarananda, February 6, 1951.

74. For the attempt to sell the library, Igor Volkoff, "Voyage a` travers la bibliothe`que de Rene´ Gue´non," L'Egypte nouvelle, October 9, 1953, reprinted in Accart, ed., Ermite de Duqqi, pp. 218–23. My thanks to Jean-Pierre Laurant for news of the television.

75. Lings, interview.

76. Perry, "Aperc¸us," pp. 100–101.

77. Martin Lings and Faruq al-Hitami, interviews. For Levy, see also Andrew Rawlinson, The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions (Chicago: Open Court Press, 1997). I have used the somewhat longer manuscript of this book, for which I would like to thank Dr. Rawlinson.

78. Accart, ed., Ermite de Duqqi, pp. 57–60.

79. Accart, ed., Ermite de Duqqi, p. 61.

80. Gamal Abdul Nasr was a nationalist, not an Islamist. After French troops joined British and Israeli troops in invading Egyptian territory in 1956 during the notes to pages 131–135 307 Suez Crisis—known in Egypt as the Tripartite Aggression—the memory of a single French convert to Islam was not going to make much difference to anything.

81. Clavelle, "Document confidentiel," supplemented by Gagne, interview.

82. Gagne, interview, and other informants.

83. Pietro Nutrizio, ed., Rene´ Gue´non e l'Occidente (Milan: Luni Editrice, 1999), passim. The quotations are from Ugo Darbesio, review of the Etudes traditionnelles review of Jean Reyor, Pour un aboutissement de l'oeuvre de Rene´ Gue´non (Milan: Arche`, 1988), Rivista di Studi Tradizionali 68–69 (1989), 245–48.

84. Muhammad Gue´non and A1 (see list before bibliography), interviews.

85. Muhammad Va^lsan, interview. Where no other source on this order is given, information comes from Muhammad Va^lsan or Michel Chodkiewicz.

86. By Chodkiewicz, who was in a position to judge and seemed not to be exaggerating.

87. Muhammad Va^lsan, interview.

88. At least two books, and 25 shorter translations in Etudes traditionnelles between 1951 and 1971. See bibliography in Michel Va^lsan, L'islam et la fonction de Rene´ Gue´non: recueil posthume (Paris: Editions de l'Oeuvre, 1984).

89. This dhikr was followed, in the normal way, by a homily, drawing mostly on the Koran or Ibn al-Arabi; Gue´non was referred to only occasionally.

90. Estimates vary between 65 (Chodkiewicz) and 200 (Muhammad Va^lsan).

91. Only rarely exceeded in the case of new orders, that is. A long-established order may have thousands of not very dedicated followers.

92. See J. Storch and R. Franc¸on, "La difficile naissance de la semeuse," Documents Philate´liques 110, no. 4 (1986) [online]. Available http://www.chez.com/koechlin/semeuse/semeuse-doc1.htm. There is also a Muse´e Oscar Roty with a website at http://www.coeur-de-france.com/roty.html. After 2002 a modernized version of the Semeuse appeared on certain Euro coins minted in France

93. The surname is, of course, Polish, but the Chodkiewicz family had been established in France since 1832, brought there by an army officer who fled Russia after an unsuccessful insurrection in 1831. All information on Chodkiewicz comes from an interview with him, confirmed where possible from other sources.

94. In fact, at the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, a prestigious institute.

95. In 1998 the Revue de l'histoire des religions—a venerable academic journal established in 1880—published six articles in a special issue dealing with Christian and Muslim orders (vol. 215, no. 1). One was by Chodkiewicz, one by Gril, and one by Eric Geoffroy, not a Traditionalist but a reader of Gue´non, a Muslim, and the son-in-law of Va^lsan's closest follower, Rene´ Roty. The three articles on Christian orders were written by scholars with no connection to Va^lsan.

96. See, for example, Yacoub Roty, L'attestation de foi: premie`re base de l'Islam (Paris: Maison d'Ennour, 1994). The approach in this book is typical of Va^lsan's order — it is based purely on classic Islamic sources until the last chapter, which deals with the "providential work" of Gue´non, talks of the dangers of contemporary rationalism, and recommends the reading of six of Gue´non's most important works.

97. He was known to members of the Grand Triad, occasionally wrote on Masonry (for example, a three-part article on “Les derniers hauts grades de l’Ecossisme et la re ´alisation descendante” in Etudes traditionnelles in 1953), and suspected approv- 308 notes to pages 135–140 ingly that Illaysh was a Mason (Vaˆlsan, L’islam et la fonction de Rene´ Gue´non, pp. 30– 31), which may well have been the case. Chodkiewicz, however, is clear that Vaˆlsan was not a Mason (interview).

98. Muhammad Vaˆlsan, interview.

99. Vaˆlsan, L’islam et la fonction de Rene´ Gue´non, p. 13.

100. Various informants. None of these successor orders wished to have further details made public.

101. Pallavicini, interview. Where no other source is given, information on Pallavicini and the Ahmadiyya derives from Pallavicini, or from observation during a visit to the Ahmadiyya in Milan in 1996, including informal interviews with other Ahmadis.

102. Various informants.

103. For further information on this order, see my Saints and Sons: The Making and Remaking of the Rashidi Ahmadi Sufi Order, 1799–2000 (Leiden: Brill, forthcoming).

104. Ali Salim, interview.

105. Ali Salim and Muhammad Zabid, interviews.

106. Pallavicini, interview.

107. “Centro Studi Metafisici ‘Rene´ Gue´non,’ ” undated leaflet.

108. “Centro Studi Metafisici ‘Rene´ Gue´non,’ ” and Pallavicini, interview.

109. Examples taken from notes to Abd-al-Wahid Pallavicini, Islam interiore: La spiritualita` universale nella religione islamica (Milan: Arnoldo Mondadori, 1991), which reprints many of Pallavicini’s lectures.

110. Davide Gorni, “La moschea divide gia` via Meda,” Corriere della Sera October 26, 2000.

111. I observed the dhikr in Milan and later in Singapore.

112. Avoidance of syncretism is stressed repeatedly by Pallavicini in both his writings and his speeches. My assessment of following the Sharia is based on observation and discussion and on the absence of any accusations of departures from it among the many accusations made against Pallavicini by his opponents (other than occasionally giving the Islamic salamat greeting to non-Muslims). Though the Ahmadiyya is not known to have departed from Islam, Pallavicini has made occasional minor errors in his exposition of it—confusing Koran and hadith (sayings of the Prophet) as the source of something, for example. These are accidental errors, not departures.

113. Pallavicini, interview.

114. Conclusion on analysis of lectures reprinted in Pallavicini, Islam interiore.

115. Various informants.

116. Various informants.

117. Various Reuters reports.

118. Franco Cardini, “Religioni di guerra e di pace,” Il Giornale [Milan], October 29, 1985.

119. Stefania Trabucchi, “Un centro per capire l’Islam: Lo ‘shaikh’ Pallavicini e l’incontro tra Allah e Roma,” Corriere della Sera, July 30, 1990, p. 18.

120. This is the view of Dr. Stefano Allievi (personal communication).

121. “Abdu-l-Hadi” [pseud.], letter to the editor, Messaggero dell’Islam, December 15, 1986, p. 15.

122. Stefano Allievi (personal communication).

123. “In memoriam Rene´ Gue´non,” reprinted in Abd-al-Wahid Pallavicini, L’islam inte´rieur: La spiritualite´ universelle dans la religion islamique (1991; Paris: Christian de Bartillat, 1995), pp. 103–13.

124. Communita Islamica 1992, pp. 11 and 13–14. This was the single issue of Communita Islamica produced during 1992 and was devoted entirely to attacking Pallavicini.

125. Muhammad Zabid (interview) has no knowledge of his father’s writing any such letter, which was in Italian, a language that his father did not know. Though the letter might have been translated into Italian by someone else, its contents are simply incorrect. Muhammad Zabid and Ali Salim (interviews) both confirm that Pallavicini did enter the Ahmadiyya and receive an ijaza; Shaykh Abd al-Rashid would not have denied giving an ijaza if he had in fact done so (he could have canceled it if he wished). The deciding factor is that the letter contains the statement that Pallavicini’s acts are “null and void of any traditional foundation” [my emphasis]. Only someone familiar with Traditionalism could have written that; it is not a phrase that could occur to any Arabic or Malay speaker unless he had read deeply in Traditionalist works, which Shaykh Abd al-Rashid had not.

126. Pallavicini, L’islam inte´rieur, pp. 163–64.

127. Various informants.

128. Pallavicini, interview, supported by a variety of corroborative evidence.

129. Various Ahmadi informants.

130. Francesco Battistini, “Moschea: AN disertera` la fiaccolata di protesta,” Corriere della Sera, October 31, 2000.

131. Elisabetta Rosaspina, “Milano: Un quartiere contro la moschea,” Corriere della Sera, October 30, 2000.

132. Various reports in Corriere della Sera, October 2000.

133. Jean Tourniac [Jean Granger], Johannes Eques A Rosa Mystica. La Francmac¸onnerie chre´tienne-templie`re des Prieures Ecossais Rectifies: Re´flexion sur l’organisation prieurale et l’esprit du rite (Paris: SEPP, 1997), pp. 11–13 and 78.

134. Tourniac published fifteen books between 1965 and 1993 on Masonry, symbolism, Eastern Christianity, and Judaism as well as on pure Traditionalism. Two volumes on Judaism were also brought out posthumously.

135. The name chosen this time was S. F., though informants varied on whether these letters stood for Sainte Fraternite´ or Sein de Famille.

136. Its ritual was distinguished by a new Masonic grade invented by Gue´non, that of Chevalier (or perhaps Maıˆtre) d’Orient et d’Occident.

137. Tourniac, Johannes Eques, passim, and Roman, Rene´ Gue´non, pp. 153–54.

138. Tourniac’s first book, in 1965, was Symbolisme mac¸onnique et tradition chre ´- tienne (Paris: Dervy, 1965). Baylot and Riquet together published Les Francs-Mac¸ons: dialogue entre Michel Riquet et Jean Baylot (Paris: Beauchesne, 1968).

139. Tourniac, Johannes Eques, p. 81.

140. My thanks to Father Je´roˆme Lacordaire for these details.

141. These comments are based on a reviews of the Travaux de la loge nationale de recherches Villard de Honnecourt and the Cahiers Villard de Honnecourt.

142. Patrick Ge´ay, Editorial, La Re`gle d’Abraham 1 (April 1996), 3–6.

7. the maryamiyya

1. Frithjof Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen ([Switzerland]: privately printed, 1974), pp. 137–38.

2. Jean-Baptiste Aymard, “Frithjof Schuon (1907–1998). Connaissance et voie d’inte´riorite´. Approche biographique,” in Frithjof Schuon, 1907–1998: Etudes et te ´moignages, ed. Bernard Chevilliat (Avon: Connaissance des Religions, 1999), p. 43.

3. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 9.

4. A3, interview. See list before bibliography.

5. Whithall N. Perry, “Aperc¸us,” in Frithjof Schuon, ed. Chevilliat, pp. 100–102.

6. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 152 and 267.

7. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 159, and Aymard, “Frithjof Schuon,” p. 50. Yellowtail was the husband of the first Native American to become a certified nurse, and the brother of the first Native American to become superintendent of a reserve. Michael Fitzgerald, “Le roˆle de Frithjof Schuon dans la pre´servation de l’esprit de l’indien peau-rouge,” in Frithjof Schuon, ed. Bernard Chevilliat, p. 190. The White Buffalo Woman is central to the Lakota foundation myth, bringing to the Native Americans their first sacred pipe.

8. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 166.

9. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 169.

10. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 141–42.

11. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 167 and 169.

12. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 173–83, supplemented by Bernadette Rigal-Cellard, “La religion des sioux oglalas” in Le facteur religieux an Ame ´- rique du Nord: Religion et groupes ethniques au Canada et aux Etats-Unis, ed. J. Beranger and P. Guillaume (Bordeaux: CNRS, 1984), pp. 248–51, and J. Vahid Brown, e-mail, December 2002.

13. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 180.

14. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 200.

15. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 9,190–91, and 212–59.

16. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 9.
17. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 264.
18. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 265.
19. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 263.
20. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 266.
21. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 295.
22. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 272 and 266.
23. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 268.
24. Henri Hartung, Pre´sence de Ramana Maharshi (1979; Paris: Dervy livres, 1987), p. 44.
25. In 1967 Schuon and his party missed the boat they had been intending to take to Tangier and so decided to go through Spain and take the boat from there. On the way they visited the renowned “Macarena” Virgin in Seville, to whom Schuon ascribed the untroubled remainder of the journey. Erinnerungen und Betrachtungen, p. 274.
26. Aymard, “Frithjof Schuon,” pp. 53–54.
27. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 153.
28. The words are those not of Schuon but of Aymard, “Frithjof Schuon,” p. 50.
29. Jean-Baptiste Aymard, e-mail, February 2003.
30. Aymard says that the paintings were never used for meditation (e-mail), but various Maryami sources strongly suggest that they were at least an informal focus for meditation.
31. Lings, reporting Schuon. Lings, “Frithjof Schuon. Un regard autobiographique,” in Frithjof Schuon, ed. Chevilliat, p. 85.
32. Aymard, “Frithjof Schuon,” pp. 53 and 58.
33. In fact, it is Abraham who is commonly used as the figure who unites all three monotheistic religions, since Abraham has an approximately equal status in all three. The Virgin Mary has no place in Judaism, even though the house of David does. There is no established “hierarchy of women” in Islam, and if there were, the more obvious candidates for occupying its summit would be Hagar (Abraham’s wife, in Islam), or in more recent times Fatima, the daughter of the Prophet Muhammad, or perhaps his wife Aysha. That some Turkish Muslims venerate Mary at Ephesus says nothing much about Muslim attitudes toward the Virgin Mary as a whole: Turkish popular Islam is much influenced by Alevism, which incorporated the Christian cult of the Virgin and differs in so many ways from Sunni and Shi’i Islam that it would be considered an entirely separate religion were it not that such a classification would have very difficult implications for relations between Turkey’s sizable Alevi minority and the Sunni majority.
34. “Concerning the Paintings,” typed text, undated. Its author might also be Patricia Estelle (pseud., discussed later).
35. By the time of Schuon’s death there were some 1,200 such texts in circulation. For dates and collection, Aymard, e-mail. Aymard describes the texts not as

“canonical” (my phrase) but as “me´thodiques.”

36. Description from my own review of a selection of these texts.

37. For the justification, “Points of Reference,” c. 1985, unsigned and undated document in the hand of Catherine Schuon. For the facts, various informants. For the date, A5, interview (see list before bibliography).

38. Names were provided by various informants and are consistent. Since the women thus linked to Schuon are in most cases still alive, and in some cases have children, no good purpose would be served by the publication of these details, however.

39. Burckhardt to “Abd al-Hayy,” August 4, 1957.

40. Seyyed Hossein Nasr, “Intellectual Autobiography.” The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr, ed. Lewis E. Hahn (Chicago: Open Court, 2001), p. 4, and various informants in Iran. Where no other source is given, information such as this is common knowledge in Iran and derives from various informants who have confirmed each other.

41. Nasr himself writes that he was sent to America to get away from a household dominated by the weakening health of his father, who had been seriously injured in an accident and died shortly after Nasr left for America (Nasr, “Intellectual Autobiography,” pp. 10–11). These circumstances explain why Nasr’s parents might have thought that he would be better off away from home, but they do not explain why he was sent on what in 1945 was a long and difficult trip to America. 312 notes to pages 154–156

42. Nasr, “Intellectual Autobiography,” pp. 16–19, and Nasr, interview.

43. Adnan Aslan, Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr (Richmond, Surrey [U.K.]: Curzon, 1998), p. 15.

44. “In Quest of the Eternal Sophia,” in Philosophes critiques d’eux-meˆmes / Philosophische Selbstbetrachtungen, ed. Andre´ Mercier and Suilar Maja (Bern: Peter Lang, 1980), p. 115. Quoted in Aslan, Religious Pluralism, p. 16.

45. Nasr, “Intellectual Autobiography,” p. 27.

46. “Islamic philosophy” as thus used is essentially hikma dhawqiyya, “sapiential philosophy,” a term taken from Suhrawardi, who distinguished “sapiential philosophy” from “discursive philosophy.” The essence of Suhrawardi’s distinction is that sapiential philosophy approaches the divine, whereas discursive or Aristotelian philosophy does not. For Suhrawardi, a true arif (knower of God) needed both varieties. For the distinction, A!avani interview.

47. “Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwan alSafa, al-Biruni, and Ibn Sina,” 1958.

48. For Nasr’s teachers, see AN 1. Ali Tabandeh, Hurshid tabande (Tehran: Haqiqat, 1998), pp. 46, 48, 51–53, 65–75, 80–82, and 87.

49. New York: Praeger, 1966; London: Allen & Unwin, 1968; New York: Schroder Books, 1972.

50. Between 1964 and 1968 Harvard University Press published Nasr's doctoral thesis, as An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina (1964), and two other important books, Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi (1964) and Science and Civilization in Islam (1968). All three of these books were significant works of scholarship and have subsequently been reprinted and republished a number of times in English; Science and Civilization in Islam has also been translated into French and Italian. They were preceded by someminor worksin Persian:Ahamiyat-i tahqiq dar falsafah-'i Islam dar 'asr-i hazir [Importance of Studying Islamic Philosophy Today] Tehran: S.N., 196–?, Vujud va takassur-i an [Being and its Polarization] Tehran: Daniskkadah-i Adabiyat, 196–? The Persian translations of the three books were published as follows: An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines immediately, Three Muslim Sages in 1967, and Science and Civilization in Islam in 1972.

51. Some interviewees report that Nasr's wife was a personal friend of the empress.

52. A2, interview (see list before bibliography). Where no other source is given, information on the academy derives from this source.

53. Nasr, Preface, Sophia Perennis 1, no. 1 (1975), 7.

54. In 1975 the shah even replaced Iran's long-established Islamic hijri calendar, which counted years from the Prophet Muhammad's establishment of the first Islamic polity in Medina, with one that counted years from the accession of Cyrus the Great in 559 b.c. The use of falsafah (philosophy) rather than hikma in the academy's title was probably due to the same reason.

55. Nasrullah Purjavadi, for example, was a Ni'matollahi (interview).

56. The leading authority after his own teacher, Tabataba"i, with whom Nasr had himself studied. Ali Tabandeh, Hurshid tabande, p. 97, and A!avani, interview. notes to pages 156–159 313

57. Yahya Alawi, interview.

58. Corbin was the successor to Massignon at the Ecole Pratique des Hautes Etudes of the Sorbonne. He had been working on Suhrawardi since 1939, in Istanbul initially and after the Second World War, then in Paris and Iran, and later on Mulla Sadra. Steven M Wasserstrom, Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999), pp. 146–47. He published a translation of Mulla Sadra's Kitab al-mashazir in 1964.

59. Wasserstrom, Religion after Religion, p. 42, for Eliade's participation. Mircea Eliade, "Some Notes on Theosophia perennis: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin" [Review of Roger Lipsey, Coomaraswamy, 3 vols., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977], History of Religions 19 (1979), 173–76, esp. 173.

60. Antoine Faivre, interview. This view was supported by other informants. For the parallels, see especially Henry Corbin, "The Force of Traditional Philosophy in Iran Today," Studies in Comparative Religion 2 (1968), 12–26.

61. Nasr, "Intellectual Autobiography," p. 50.
62. A!avani, interview.
63. Pierre Lory, interview.
64. The opening address, delivered by the Empress Farah, was printed in Sophia Perennis 1, no. 2 (Autumn 1975). Many participants in conferences of this sort, of course, completely ignore the set theme.
65. While the size of the Iranian Maryamiyya is not certain, it may not have exceeded 12 persons, though one estimate puts its membership after the Revolution as high as 70.
66. With the possible exception of an early work in Persian, Ahamiyat-i tahqiq dar falsafah-'i Islami dar 'asr-i hazir [The Importance of Studying Islamic Philosophy Today], published in the 1960s, which I have not located or read.
67. List in Sophia Perennis 1, no. 2 (Autumn 1975), 133–38.
68. These comments are based on a review of the first six issues.
69. Muhammad Legenhausen, interview.
70. He on occasion recommended Gue´non (whom he compared to Max Planck) to his followers. Shariati, "A Glance at Tomorrow's History" [online]. Available http://www.shariati.com/tomorrow/tomorrow1.html and http://www.shariati.com/tomorrow/tomorrow2.html [April 2001], and Ali Rahnema, An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati (London: I. B. Tauris, 1998), p. 161.
71. He never attacked Shariati in writing but frequently spoke critically of him (Soroush, interview). 72. Soroush, interview. 73. Julian Baldick, review of Tabatabazi, Shi'ite Islam (London: Allen & Unwin, 1976), Times Literary Supplement, April 30, 1976, p. 526. 74. Actually, "head of the Empress's Private Bureau." Nasr became involved in high politics almost by accident—see his "Intellectual Autobiography," p. 72. For one of Nasr's diplomatic missions, see Parviz C. Radji, In the Service of the Peacock Throne: The Diaries of the Shah's Last Ambassador to London (London: Hamish Hamilton, 1983), p. 270. 75. Nasr, "Intellectual Autobiography," p. 72.

8. america

1. In Switzerland: Lausanne, Basel, and Geneva. In France: Reims and Nancy. In England: London. In Argentina: Buenos Aires. In America: Bloomington, Berkeley, and Washington D.C.
2. For Borella, various sources. For Rama Coomaraswamy, A5, interview (see list before bibliography); e-mails.
3. A5 and A7, interviews (see list before bibliography).
4. Since many of these are still teaching, it would not be helpful to specify their names or institutions.
5. James H. Forest, Living with Wisdom: A Life of Thomas Merton (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1991), pp. 6–16.

6. Aldous Huxley's Ends and Means turned his attention to mysticism, Jacques Maritain's Art and Scholasticism and the example of Gerard Manley Hopkins confirmed a predilection for Catholicism. Blake was the first subject of Merton's Ph.D. thesis, later replaced by Hopkins. See Forest, Living with Wisdom, pp. 47–55, 73, 79 and 90.

7. My thanks to Jean-Baptiste Aymard (e-mail, February 2003) for this suggestion.

8. Forest, Living with Wisdom, pp. 125 and 128.

9. Quoted in Forest, Living with Wisdom, p. 118.

10. Sidney H. Griffith, "Merton, Massignon, and the Challenge of Islam" in Merton & Sufism: The Untold Story, ed. Rob Baker and Gray Henry (Louisville, Ky.: Fons Vitae, 1999), pp. 59 and 68.

11. Rob Baker, "Merton, Marco Pallis, and the Traditionalists" in Merton & Sufism, ed. Baker and Henry, pp. 203–5.

12. Quoted in Baker, "Merton, Marco Pallis," p. 204.

13. Blake, who had been very important to Merton (see n. 6) and was also a perennialist.

14. Baker, "Merton, Marco Pallis," p. 195, and Forest, Living with Wisdom, pp. 126 and 173.

15. Baker, "Merton, Marco Pallis," pp. 217–19.

16. Merton, journal entry for June 16, 1966, The Journals of Thomas Merton, vol. 6: Learning to Love, ed. Christine M. Bochen (San Francisco: Harper San Francisco, 1997), quoted in Baker, "Merton, Marco Pallis," pp. 220–21.

17. Baker, "Merton, Marco Pallis," p. 223. According to William Stoddart (e-mail, February 2003), there was no Merton-Schuon correspondence.

18. Seyyed Hossein Nasr, "What Attracted Merton to Sufism," in Merton & Sufism, ed. Baker and Henry, p. 9.

19. The quotations and itinerary are from Forest, Living with Wisdom, pp. 201–7. The speculations are entirely mine. Forest was aware neither of Merton's interest in Traditionalism nor of the existence of the Traditionalist movement.

20. Forest, Living with Wisdom, pp. 208–25. Of course, had there been anything unusual about the circumstances of Merton's death, many of his colleagues at the conference might have felt obliged to conceal that fact.

21. Harper Collins estimate on the 1991 paperback cover. The Religions of Man grew out of a successful 17-part television series of the same name, broadcast on Na- tional Educational Television in 1955. Diane Hue Balay, "Can a 76-Year-Old Retired Minister Become a Media Star?" (March 21, 1996), online at UMR Communications. Available http://www.umr.org/HThust.htm. [May 18, 2000].

22. G. McLeod Bryan, Voices in the Wilderness: Twentieth-Century Prophets Speak to the New Millennium (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1999), p. 101.

23. Huston Smith, "Bubble Blown and Lived In: A Theological Autobiography," Dialog 33, No. 4 (Fall 1994), 276–77.

24. Bryan, Voices, p. 101.

25. Smith, “Bubble Blown,” p. 275.
26. Smith, introduction to The Transcendent Unity of Being by Schuon (New York: Harper & Row, 1975), pp. ix–xi; Smith, “Bubble Blown,” p. 276, and fax, July 29, 2001.
27. Smith, “Bubble Blown,” p. 277.
28. Smith, “Bubble Blown,” p. 278.
29. Smith, “Bubble Blown,” p. 279.
30. Mary Rourke, “Our Culture, Our Beliefs, Our Responsibilities: Explorer of the World’s Spirituality,” Los Angeles Times, July 21, 1999, p. E 1+, and Marilyn Snell, “The World of Religions according to Huston Smith,” Mother Jones 22, No. 5 (November–December 1997), 40–43.
31. Bryan, Voices, and Snell, “World of Religions.”
32. This is the view of Gene R. Thursby (e-mail, May 19, 2000); I did not myself hear the address.
33. Smith, “Bubble Blown,” p. 278.
34. Transcripts available online at http://www.intuition.org/fxv/smith.htm, smith2.htm, and smith3.htm [May 2001].
35. See my “Decade analysis” at http://www.traditionalists.org/bibliog/anal1 .htm#Decade.
36. Why this should be the case is a mystery. The number of Jews becoming Traditionalists seems roughly in proportion with the composition of the populations of the countries concerned. See, however, discussion of Rabbi Le´on Aske´nazi in chapter 10.
37. See my “Traditionalist Writings” at http://www.traditionalists.org/bibliog/gwrite.html.
38. Marcia Z. Nelson, “Islamic Publishing Is Poised for Growth,”Publishers Weekly, November 13, 2000, supplemented from catalogs, interviews, and various other sources.
39. “Moslems: East Comes West,” The Economist, April 3, 1976, p. 30. For Mahmud, contemporary photographs. For Queen Elizabeth opening the festival, Stoddart, e-mail; the Economist report says only that she opened one of the exhibitions.
40. For finances, Alistair Duncan (once secretary of the trust), fax, January 31, 2000. The UAE government gave £1,250,000 (about $15 million at 2000 prices), and the governments of six other Muslim countries together contributed a further £600,000. For the trustees, Duncan, World of Islam Festival Trust 1973–1983 (London: privately printed, n.d.). For Beeley, Obituary of Sir Harold Beeley, Daily Telegraph [London], July 31, 2001.
41. “If there could be said to be a single man who stands for, and indeed to a large extent inspired, the batin of the Festival, it is Frithjof Schuon.” Peter Lamborn Wilson, “The World of Islam,” Sophia Perennis [Tehran] 2, no. 2 (Autumn 1976), 108. Of all the commentators on the festival in London, only the novelist Doris Lessing seems to have spotted that many offerings came “from a similar

stable." Doris Lessing, "The Ones Who Know" [Review article], Times Literary Supplement, April 30, 1976, p. 515.

42. Wilson, "The World of Islam," p. 109. See also Michael Levey, "The Twin Pillars of Islam," Times Literary Supplement, April 30, 1976, p. 518.

43. Times Literary Supplement, April 30, 1976.

44. For these, see Christian Bonaud, L'Imam Khomeyni, un gnostique me´connu de XXe sie`cle (Beirut: Al-Bouraq, 1997).

45. See my "Schuonian Writers: Biographic analysis" at http://www .traditionalists.org/bibliog/bibindx.htm.

46. Islam is commonly presented to the Western public either by selfconsciously "modern" Muslims or by political activists. The "modern" Muslims often adopt a somewhat apologetic tone, frequently trying to justify Islamic practices in terms of contemporary social science or—in severe cases—in terms of natural science. These spokespeople are generally not found to be very impressive—the apologetic tone is noted, and the rationalizations are dismissed as self-serving. They do not, however, commonly evoke actual hostility, which is the usual effect of radical Islamists, who seem to be angry with everybody—so everybody gets angry with them in return.

47. This approach is somewhat ironic, given the general Traditionalist emphasis on the esoteric/exoteric distinction, but it was the consequence of the emphasis on the esoteric.

48. These comments are based on my own experience of the consequences of assigning some of these articles to undergraduate classes.

49. Anonymous correspondent, e-mail, May 2001.

50. James W. Morris, "Ibn !Arabı^ in the 'Far West': Visible and Invisible Influences," Journal of the Muhyiddin Ibn !Arabi Society, 29 (2001), 87–122. The quotations are taken from a prepublication lecture version of this article.

51. Frithjof Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen ([Switzerland]: privately printed, 1974), p. 295.

52. These interpretations are strongly resisted by Aymard (e-mail), but are suggested by the last few pages of Schuon's Erinnerungen und Betrachtungen. Schuon has written repeatedly of the various stages of his life, and he ends his memoirs by speculating that in 1973 (when he was writing that book) a new stage might be beginning. In this connection he mentions two events. One was a conference in Houston, Texas, where Le´o Schaya presented a paper drawing attention to a relationship between the activities of the Maryamiyya and the eschatological function of Elijah—here Schuon is at the least quoting with approval an implicit comparison between him and Elijah. The other event was the visit of a German sadhu from Sri Lanka, which he interprets in connection with a dream he had in the 1940s in which he was fused with Kali; he clearly sees much significance in this dream. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, pp. 302–4.

53. Schuon, letter of December 19, 1980, to Le´o Schaya, in which Schuon comments that "the human instrument for the manifestation of the Religio Perennis

at the notes to pages 170–173 317 end of time had to be a Westerner." He can hardly have been referring to any Westerner but himself.

54. Published in Studies in Comparative Religion 12 (1978), 131–75.

55. Schuon to Hans Ku¨ry, May 15, 1981, and Schuon to unidentified follower, April 29, 1989, quoted in Jean-Baptiste Aymard, "Frithjof Schuon (1907–1998). Connaissance et voie d'inte´riorite´. Approche biographique," in Frithjof Schuon, 1907–1998: Etudes et te´moignages, ed. Bernard Chevilliat (Avon: Connaissance des Religions, 1999), p. 59.

56. Three contemporary Schuonians, e-mails, February 2003.

57. Frithjof Schuon, "Quelques critiques," in Rene´ Gue´non [Dossier H], ed. PierreMarie Sigaud (Lausanne: L'Age d'Homme, 1984), pp. 57 and 80.

58. Schuon, "Quelques critiques," p. 57.

59. The last issue describes itself as "93rd year," but Philippe Encausse gives 1890 as the date of the first issue. Encausse, Papus, le "Balzac de l'occultisme": vingtcinq anne´es d'occultisme occidental (Paris: Pierre Belfond, 1979), p. 31. Perhaps the discrepancy is due to the years during which publication was suspended, such as during the Second World War.

60. Andre´ Braire, interview.

61. Richard B. Forsaith, interview, and other informants.

62. Forsaith, interview.

63. For the fact of the sign, Catherine Schuon, "Frithjof Schuon: Memories and Anecdotes," Sacred Web 8 (1992), 59.

64. In a letter of October 19, 1980, Schuon explained to Le´o Schaya that the move was "a question of moving away from the Religio formalis [presumably Islam] by virtue of moving towards the Religio perennis." The alternative explanation was given, for example, by Nasr (interview).

65. Forsaith, interview.

66. Harald von Meyenburg, interview.

67. A7, interview (see list before bibliography).

68. Forsaith and A5 (see list before bibliography), interviews.

69. Forsaith, interview.

70. Forsaith, interview; Mark Koslow, "Black Elk, Joseph Epes Brown and the Schuon Cult" (unpublished typescript, private collection); A7, interview (see list before bibliography); and Jean-Paul Schneuwly, interview. Schuon "married" Estelle in about 1989, having "married" his second "vertical" wife in 1974 (A5, interview, see list before bibliography).

71. Michael Fitzgerald, "Frithjof Schuon: Providence without Paradox," Sacred Web 8, 2002.

72. Forsaith, A7 (see list before bibliography), and Schneuwly, interviews.

73. For the use of pneumatikos, four undated short texts of Schuon: 1034, 1035, 1082, and "Au sujet d'une personnalite´ pneumatique." For the use of avatar and for one interpretation of pneumatikos, von Meyenburg, interview, and von Meyenburg,

fax, July 2002. For the less dramatic interpretation of pneumatikos, Aymard, e-mail, and Stoddart, e-mail.

74. Catherine Schuon, “Frithjof Schuon: Memories and Anecdotes,” Sacred Web 8 (1992), 43–46. 318 notes to pages 173–175

75. Schuon, numbered paper dated 1981, quoted in Fitzgerald, “Frithjof Schuon.”

76. Forsaith, interview. According to Stoddart, “he sang chiefly Arabic qasidas. For a time he added an Indian chant” (e-mail).

77. Some informants specify the Rite of the Sacred Pipe and the Sun Dance, while others deny that these were performed but are not explicit about what actually took place during the “Indian Days.” Yellowtail had a close relationship with Inverness Farms—he regarded all followers of Schuon as automatically members of the Crow tribe—but he was still an outsider, according to some informants.

78. Forsaith, interview; Mark Koslow, “Schuon and Thomas Yellowtail” (unpublished typescript, private collection); and photographs of Indian Days in a private collection.

79. A8 (see list before bibliography), letter to Koslow, undated, probably from 1995. The description of S. E. Lambert (untitled sworn declaration, October 9, 1992) coincides with A8’s. The description of Mark Koslow (“Schuon and Thomas Yellowtail,” “Evidence of the Involvement of Children,” unpublished typescripts, private collection) suggests a somewhat larger and more ritualized gathering. Other Schuonians suggest that these accounts were all orchestrated by critics of the group.

80. Schuon, “Beauty,” text no. 1018.

81. Schuon, “Beauty’s Requirement,” text no. 316.

82. Forsaith, interview confirmed by A7 (interview, see list before bibliography).

83. Schuon, “Au sujet du Gouvernement de la Tarıˆqah,” handwritten text, undated.

84. Forsaith, interview. As was said in chapter 4, other Alawis have disagreed, supporting Schuon’s ijaza.

85. A7, interview (see list before bibliography).

86. Connor (another letter), Lambert (declaration), and A5 (interview, see list before bibliography).

87. State of Indiana v. Frithjof Schuon, Indictment, Monroe Circuit Court, filed October 11, 1991. Also Mark Koslow, interview, confirmed by Sergeant (retired) Jim Richardson, interview.

88. Kurt Van der Dussen, “Schuon Indictments Dropped,” The Herald-Times [Bloomington], November 21, 1991, p. 1.

89. Kurt Van der Dussen, “Prosecutor Explains Reasons for Dropping Case,” The Herald-Times [Bloomington], November 21, 1991, p. A9.

90. Richardson, interview; Koslow, “Schuon and Thomas Yellowtail.”

91. “Information on Indictments of Frithjof Schuon,” press release, November 21, 1999.

92. Indiana Code 35–42–4–3 and 35–42–4–8.

93. Koslow, interview.

94. Robert Miller, the country prosecutor, quoted in Robert Niles, “Charges Dropped against Schuon,” Indiana Daily Student, November 21, 1991, p. 1.

95. The marine contract of conditional sale had been given as part security for a $12,000 loan to Vidali (Judgment, Stanley Jones v. Aldo Vidali, Case B118448, California Municipal Court, County of San Diego, El Cajon Judicial District, October 22, 1993). Vidali’s son Ari acquired a one-third interest in the Arcadaldo in 1982; Vidali then sold the boat in about 1992 (Order, Ari Vidali v. Aldo Vidali, Case 654460, Cali- fornia Superior Court, County of San Diego, San Diego Judicial District, December 1992).

96. Ziauddin Sardar, “A Man for All Seasons,” Impact International, December 1993, pp. 33–36.

97. Contempt Order, Michael Pollack and Sharlyn Romaine v. Aldo Vidali, Case 92–1060 S, US District Court for the Southern District of California, October 26, 1992.

98. Von Meyenburg, interview.

99. Catherine Schuon, “Frithjof Schuon,” p. 60.

100. The leadership passed on Schuon’s instructions to two senior Maryamis; Estelle’s influence waned after she remarried. A6 (see list before bibliography), e-mails, 2002.

101. I have not seen the fence myself, but it was reported by a colleague who drove to Inverness Farms in 2002. For the open discussion of the Maryamiyya, see many of the more recent articles used for this book, or visit www.worldwisdom.com.

102. Catherine Schuon, “Frithjof Schuon,” p. 45.

103. “Lettre de S. Ibraˆhıˆm a` un accusateur marocain,” c. 1978.

104. Little would be gained by retelling here the often moving stories of such people.

105. Forsaith, interview.

106. Danner to Forsaith, October 20, 1988.

107. Patrick Ringgenberg, “Frithjof Schuon: Paradoxes et Providence,” Sacred Web 7, 2001. The quotation is taken from the French manuscript rather than the published English translation.

108. Forsaith, interview.

109. Smith, “Bubble Blown,” p. 277.

9. terror in italy

1. Gianfranco De Turris, Elogio e difesa di Julius Evola: Il Barone e i terroristi (Rome: Edizioni Me´diterrane´e, 1997), pp. 50, 52, 59, 61.

2. EM [pseud.], “Sobre los ‘an˜os de plomo’: las estrategias polı´ticas en Italia,” address to “Las Jornadas sobre el MSI,” online at Disidencias OnLine/Press. Available http://members.es.tripod.de/disidentes/arti33.htm[October 23, 2001].

3. De Turris, Elogio e difesa, pp. 51–52.

4. EM, “An˜os de plomo.”

5. Franco Ferraresi, Minacce alla democrazia: La Destra radicale e la strategia della tensione in Italia nel dopoguerra (Milan: Feltrinelli, 1995), p. 109. I have relied extensively on this work for information. My interpretations, however, often differ significantly from those of Dr. Ferraresi.

6. Ferraresi, Minacce alla democrazia, pp. 112–13.

7. Human sacrifice is thought by scholars to have been practiced by the Etruscans but not the Romans.

8. H. T. Hansen, “Die ‘magische’ Gruppe von Ur in ihrem Historischen und esoterischen Umfeld,” in Julius Evola, Schritte zur Initiation (Bern: Scherz-Ansata, 1997); Renato Del Ponte, “Le correnti della tradizione pagana romana in Italia,” Agiza 320 notes to pages 180–185 7 [c. 1996], online at http://utenti.tripod.it/centrostudilaluna/delponte.htm [May 17 2000]; and Claudio Mutti, interview.

9. Ferraresi, Minacce alla democrazia, pp. 137, 140–41.

10. Most notably Clemente Graziani, “La Guerra rivoluzionaria,” Ordine Nuovo 2 (April 1963); 11–27. See Ferraresi, Minacce alla democrazia, p. 136.

11. Ferraresi, Minacce alla democrazia, pp. 129–31.

12. Ferraresi, Minacce alla democrazia, pp. 133–34.

13. Ferraresi, Minacce alla democrazia, pp. 127–29.

14. Ferraresi, Minacce alla democrazia, pp. 232–34.

15. Ferraresi, Minacce alla democrazia, pp. 175–87. Freda’s responsibility for the attacks of December 12, 1969, is probable rather than proven beyond doubt, but his group’s responsibility for other attacks with similar objectives is more or less clear.

16. Ferraresi, Minacce alla democrazia, pp. 175–81. The cause of this fall has never been established, but he presumably jumped or was pushed.

17. Dario Fo, “Morte accidentale di un anarchico” (Turin: Einaudi, 1974).

18. Ferraresi, Minacce alla democrazia, p. 173.

19. Ferraresi, Minacce alla democrazia, pp. 220–24, 229.

20. Ferraresi, Minacce alla democrazia, p. 242.

21. H. T. Hansen, “Der Ritt auf dem Tiger: Anmerkungen zum Buch,” in Julius Evola, Cavalcare la Tigre / Den Tiger reiten (Engerda: Arun, 1997).

22. Julius Evola, Cavalcare la Tigre: Orientamenti esistenziali per un’epoca della dissoluzione (1961; Rome: Edizioni Me´diterrane´e, 1995), pp. 149, 151.

23. Evola, Cavalcare la Tigre, pp. 151–52.

24. For example, in Hansen, “Ritt auf dem Tiger.” An interesting parallel, which may or may not have occurred to Evola, is the Islamic concept of hijra (emigration), fundamental to the more extreme varieties of late twentieth-century political Islam.

25. Ferraresi, Minacce alla democrazia, pp. 101, 296, and De Turris, Elogio e difesa, p. 99.

26. Ferraresi, Minacce alla democrazia, p. 302.

27. There were echoes of Freda in both the organizational method and the apparent objectives of the terrorists who carried out the attacks on America on September 11, 2001.

28. Ferraresi, Minacce alla democrazia, pp. 243, 277.

29. Ferraresi, Minacce alla democrazia, pp. 287–88, 317–19.

30. Ferraresi, Minacce alla democrazia, p. 300. The view is now that it was the right, though the exact group has still not been identified.

31. Ferraresi, Minacce alla democrazia, pp. 103, 303–4.

32. Ferraresi, Minacce alla democrazia, pp. 277–79, 316–17, 320–24, 338–40.

33. Hansen, "Ritt auf dem Tiger." Hansen's conclusions, however, are the opposite of mine.

34. Henri Hartung, "Rencontres Romaines au milieu des ruines," unpublished manuscript, March 1984, entry for June 25, 1971. Hartung was probably not aware of these groups' involvement in terrorism.

35. Ferraresi, Minacce alla democrazia, p. 103. For the significance of Qaddafi, see Nicholas Goodrick-Clarke, Black Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism, and the Politics of Identity (New York: New York University Press, 2002), p. 69.

36. Roger Griffin, "Revolts Against the Modern World: The Blend of Literary notes to pages 185–190 321 and Historical Fantasy in the Italian New Right," Literature and History 11 (Spring 1985), 111.

37. See my http://www.traditionalists.org/web/political01.html#Evolians.

38. For the link with Freda, Ferraresi, Minacce alla democrazia, p. 195.

39. See http://www.fondazione-evola.it [June 24, 2001].

40. The Alleanza Nazionale groups were the Circolo Azione Giovani in Verona and the Circolo Azione Giovani "Rene´ Gue´non" Talenti in Rome.

41. Ruotolo Guido, "Il PM di Verona Papalia: 'C'e' un vero pericolo" [interview with Procurator Guido Papalia], La Stampa, December 30, 2000, p. 7, and Margret Chatwin, "Fronte Nazionale," July 29, 2001, Informationsdienst gegen Rechtsextremismus [online]. Available http://www.idgr.de/lexikon/stich/f/fronte-nazionale/fronte-n .html [October 23, 2001].

42. Chatwin, "Fronte," on the basis of reports in Il Secolo XIX (July 25, 2001), ascribed to sources in the Italian security services.

43. Claudio Mutti, Julius Evola sul fronte dell'est (Parma: All'insegna del Veltro, 1998), pp. 43–55.

44. The groups were Kard-Kerezst-Korona Szo¨vetse´g, the School of Tradition and Transcendence of A´rpa´d Szigeti, and Apokalipszis Iskola´ja (School of Apocalypse). Mutti, Julius Evola sul fronte dell'est, pp. 48, 53–55, and http://www.euroasta.com/apoka [June 21, 2001]. Mutti does not mention Apokalipszis Iskola´ja.

45. Mutti, Julius Evola sul fronte dell'est, pp. 57–59, and http://www.extra.hu/tradicio [June 24, 2001]. Hungarian Traditionalism clearly deserves further study, which I myself am not linguistically equipped to perform.

46. Del Ponte, "Correnti della tradizione pagana romana."

47. De Benoist, interview, and reading of some New Right works. For the purely political influence of Evola in England, see Goodrick-Clarke, Black Sun, pp. 49–50, 52 and 68–71.

10. education

1. Adriana Berger, "Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States" in Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes, ed. Nancy A. Harrowitz (Philadelphia: Temple University Press, 1994), pp. 64–65, and H. T. Hansen, "Mircea Eliade, Julius Evola und die Integrale Tradition," in Julius Evola, Über das Initiatische (Sinzheim: AAGW, 1998).

2. Evola wanted Eliade to help get his [Evola's] books published in France, and although Eliade either could or would not help him, Evola translated Eliade's Shamanism and ArchaicEcstacy Techniques into Italian, under the pseudonym of Carlo d'Altavilla (Hansen, "Mircea Eliade, Julius Evola").

3. Steven M. Wasserstrom, Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999), pp. 3, 24, and 317–18; Edmund Leach, "Sermons by a Man on a Ladder," New York Review of Books 7 (October 20, 1966), 28.

4. Wasserstrom, Religion after Religion, p. 153.

5. The student who remembers him as a Traditionalist is William Quinn, whose Traditionalist Ph.D. dissertation Eliade strongly supported. Natale Spineto, "Mircea Eliade and Traditionalism," Aries NS 1, no.1 (2001). This dissertation was later pub-

lished as William W. Quinn, The Only Tradition (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1996). The low profile is reported by another research student, N. J. Girardot, "Smiles and Whispers," in Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade, ed. Bryan S. Rennie (Albany, N.Y.: SUNY Press, 2000), pp. 152–53. It seems more in line with other reports. Eliade continued writing novels in Romanian while at Chicago, even though they had no readers other than his wife and a few close friends (Rachela Permenter, "Romantic Postmodernism and the Literary Eliade," Changing Religious Worlds, ed. Rennie, pp. 95–116).

6. Karlfried Graf Dürckheim and Alphonse Göttmann, Dialogue sur le chemin initiatique (Paris: Cerf, 1979), p. 149. In Berger, "Mircea Eliade," for example, Eliade is described as "deeply interested by the spiritualist theories of anti-Semites such as the Italian Julius Evola and the Frenchman René Guénon." This is a drastic oversimplification.

7. A Chair in his name was also endowed at the University of Chicago in 1985. Berger, "Mircea Eliade," p. 66.

8. See Carl Olson, "Eliade, the Comparative Method, Historical Context, and Difference," in Changing Religious Worlds, ed. Rennie, esp. pp. 60–93 and 70–71.

9. This distinction between autonomous and “heteronomous” approaches was made by Eliade’s pupil Ioan Petru Culianu, and in the view of Roger Corless, Eliade “was the leader and, in the event, the capstone” of the autonomous approach. See Corless, “Building on Eliade’s Magnificent Failure,” in Changing Religious Worlds, ed. Rennie, pp. 3–9.

10. A judgment as broad as this is, of course, open to dispute, but it is shared by others. Thus: Eliade “more than anyone else at this time in the United States rescued the study of religion not only from a jealous Abrahamic God and a narrow provincial theology . . . but also from the reductive scientistic rationalization of the secular academy” (Girardot, “Smiles and Whispers,” p. 149).

11. Rudolf Otto, Das Heilige (1917; reprint, Munich: Biederstein, 1947). See Kelley Ross, “Mircea Eliade (1907–1986),” The Proceedings of the Friesian School, Fourth Series, 1996– [online] (available http://www.friesian.com/eliade.htm); Ross, “Rudolf Otto (1869–1937)” (available http://www.friesian.com/otto.htm); and Ross, “Jakob Friedrich Fries (1773–1843)” (available http://www.friesian.com/fries.htm).

12. See Bryan S. Rennie, Introduction to Changing Religious Worlds, ed. Rennie, pp. ix–xxiv.

13. Douglas Allen, “Mircea Eliade’s View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal,” in Changing Religious Worlds, ed. Rennie, p. 208.

14. See Rennie, Introduction.

15. Leach, “Sermons,” p. 28.

16. Wasserstrom, Religion after Religion, p. 45. Wasserstrom sometimes goes too far, however: to describe the popular writer Louis Pauwels as “another significant influence on Eliade” (p. 77) is putting the cart before the horse. If anything, Eliade influenced Pauwels.

17. To judge, at least, from the general tone of Mircea Eliade, “Some Notes on Theosophia perennis: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin,” History of Religions 19 (1979), 167–76.

18. Today there are sections for Islam and for Ethics, groups for LesbianFeminist Issues and for Ritual Studies, and seminars for Buddhist Relic Veneration and Swedenborg Issues and Influences.

19. Antoine Faivre, “Presentation du Dossier [‘Pe´rennialisme’],” Aries 11 (1990), 5–6; Leonard J. Bowman, “Unity that Honors Diversity: Perennialism and Metaphor,” Aries 12–13 (1990–91), 45; and interviews and e-mails with other scholars involved in the group.

20. Thursby, e-mails, May 2000.

21. Sheldon R. Isenberg and Gene R. Thursby, “Esoteric Anthropology: ‘Devolutionary’ and ‘Evolutionary’ Orientations in Perennial Philosophy,” Religious Traditions 7–9 (1984–86), pp. 177–226.

22. “Esoteric Anthropology: ‘Devolutionary’ and ‘Evolutionary’ Orientations in Perennial Philosophy” was published in Religious Traditions 7–9 (1984–86), 177–226, and “A Perennial Philosophy Perspective on Richard Rorty’s Neo-Pragmatism” in the

International Journal for Philosophy of Religion 17 (1985), 41–65. Both are available online through http://web.clas.ufl.edu/users/gthursby/pub/.

23. Wouter J. Hanegraaff, “Some Remarks on the Study of Western Esotericism,” Esoterica 1 (c. 1998), 6, and Bernd Radtke, “Between Projection and Suppression: Some Considerations Concerning the Study of Sufism,” in Shi’a Islam, Sects and Sufism: Historical Dimensions, Religious Practice and Methodological Considerations, ed. Fred De Jong (Utrecht: M.TH. Houtsma Stichting, 1992), p. 71. Radtke identified the scholars but not the movement from which they came.

24. In fact, initially at the sixth section of the Ecole Pratique des Hautes Etudes, which in 1975 became the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Marc Gaborieau, “Louis Dumont (1911–1998),” Journal Asiatique 287 (1999), 1–2.

25. Louis Dumont, Homo hierarchicus. Essai sur le syste`me des castes (Paris: Gallimard, 1966).

26. Louis Dumont, Essais sur l’individualisme. Une perspective anthropologique sur l’ide´ologie moderne (Paris: Du Seuil, 1983). See Roland Lardinois, “Louis Dumont et la science indige`ne,” Actes de la recherche en sciences sociales 106–7 (March 1995).

27. Gaborieau, “Louis Dumont,” p. 3.

28. Lardinois, “Louis Dumont,” pp. 23–34.

29. Marc Gaborieau, personal communication, April 2003.

30. Lardinois, “Louis Dumont,” p. 12, n. 5.

31. Lardinois, “Louis Dumont,” pp. 25–26. The commentator was writing in Libe ´ration, November 17, 1983, and is cited by Lardinois.

32. Paul Fenton, “Qabbalah and Academia: The Critical Study of Jewish Mysticism in France,” Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 18, no. 2 (Winter 2000). Fenton identifies the influence of Gue´non on Ashke´nazi and Gordin but does not examine it in any depth. My thanks to Vahid Brown for drawing Professor Fenton’s article to my attention.

33. Le´on Aske´nazi, “L’histoire de ma vie,” available online at http://www.manitou .org.il/la_vie.html [June 26, 2003]. Where no other source is given, information comes from this brief autobiography, supplemented from “Portrait: Rav Le´on Yehouda Aske´nazi,” available online at http://www.col.fr/fsju/education/manitou.htm [February 18, 1999], and “Biographie,” available online at http://www.manitou.org.il/ biographie.htm [June 26, 2003].

34. He was initially recruited as a student, but quickly became a teacher.

35. Aske´nazi, “L’histoire de ma vie.”

36. Elyakim Simsovic, e-mail exchange, June 2003. Simsovic was a close follower of Aske´nazi who sometimes taught his lessons for him when Aske´nazi was ill 324 notes to pages 195–198 toward the end of his life. He and Aske´nazi discussed Gue´non on a number of occasions.

37. Paul Fenton, e-mails, June 2003.

38. Charles Mopsik, “Quelques e´chos de la cabale dans la pense´e franc¸aise du vingtie`me sie`cle,” Journal des E´tudes de la Cabale 1 (1997), online at

http://www.chez .com/jec2/artmop.htm [June 26, 2003].

39. After his emigration to Israel, Aske´nazi remained in close contact with France, and he also established a Mayanot Institute in Jerusalem, somewhat on the model of the Gilbert Bloch School. This was replaced in 1983 with a network of Jewish Study Centers (Yaı¨r) for the teaching of orthodox Judaic culture to Jews of modern Western background.

40. Fenton, e-mails, June 2003.

41. Comments based on Simsovic, e-mails, and on review of websites connected with Aske´nazi.

42. Fenton, e-mails.

43. Mopsik, "Quelques e´chos de la cabale." See Benamozegh, Israe¨l et l'humanite ´ (Paris, 1885). Simsovic disagrees somewhat with Mopsik's reading of Benamozegh (e-mails).

44. Simsovic, e-mails.

45. Aske´nazi, "L'histoire de ma vie."

46. Simsovic, e-mails.

47. Sylvie Hartung, interview, and G. Engelhard, "Sciences humaines, une formule nouvelle de l'enseignement supe´rieure," Re´forme, September 1953, p. 3.

48. IBM France newsletters for 1957, "Pre´parer les jeunes cadres a` acce´der a` de plus hauts emplois," Figaro, January 17, 1956, and "L'institut des sciences humaines ouvre une nouvelle section," Le Monde, January 24, 1956, p. 7.

49. Jean Se´nard, "Pour se cultiver : d'abord savoir couper le te´le´phone," Figaro Litte´raire, February 24, 1962; Jean Papillon, "1953–1963: L'Institut des sciences et techniques humaines a` dix ans" (n.p., n.d.), and other contemporary press reports.

50. To judge from one videotape of him speaking (collection of Sylvie Hartung).

51. The Loi sur la formation professionnelle continue. Henri Hartung, Le temps de la rupture: e´ducation permanente et autogestion (Neuchatel [Switzerland]: A la Braconnie` re, 1975), p. 23.

52. Including Le Monde, Le Figaro, France-Soir, and L'Express.

53. Hartung, Pour une e´ducation permanente (Paris: Fayard, 1966), p. 12.

54. Se´nard, "Pour se cultiver."

55. Henri Hartung, "Rencontres Romaines au milieu des ruines," unpublished manuscript, March 1984.

56. Hartung, "Rencontres Romaines," May 14, 1965.

57. Numbers from Jean Papillon, "Rencontre universite´-entreprises pour l'anniversaire de l'Association des sciences et techniques humaines," Le Figaro, January 13–14, 1968.

58. Henri Hartung, Ces princes du management: le patronat franc¸ais face a ses responsabilite´s (Paris: Fayard, 1970), p. 11.

59. Sylvie Hartung, interview. Where no other source is given, information on Henri or Sylvie Hartung comes from Sylvie Hartung.

60. Hartung, Princes du management, p. 12.

61. Hartung, Princes du management, p. 116.
62. He continued to believe that May 1968 had been an appropriate response to the alienation of the individual produced by the forces of the modern world, a response that was for once collective rather than merely individual, but he regretted that it had quickly been taken over by established structures that used it to their own ends—politicians, trades unions, politicized students, and the like. Sylvie Hartung, interview.
63. Hartung, "Rencontres Romaines."
64. Hartung, "Rencontres Romaines."
65. Hartung, Princes du management, p. 12.
66. Henri Hartung, Spiritualite´ et autogestion (Lausanne: L'Age d'Homme, 1978), p. 144.
67. The distinction is made later, in Henri Hartung, Ici et maintenant (Laval: Siloe, 1989), p. 30.
68. Various contemporary press reports.
69. Official English translation of Hartung's address. Typescript.
70. Comments based on review of Hartung's own file of reviews.
71. Hartung, Princes du management, p. 92.
72. L'Humanite´ June 22, 1970.
73. Jean Vuilleumier, Tribune de Gene`ve, April 22, 1970.
74. Entreprise, April 11, 1970.
75. Comte de Paris to Hartung, March 25, 1970.
76. He took the order from a "Sidi Abdallah al-Alawi," who is otherwise unknown. Yves Camicas and Claude Camicas, Les gens du bla^me: une secte au quotidien (Milan: Arche`, 1995), p. 37.
77. Camicas and Camicas, Gens du bla^me, p. 11 and passim. Where no other source is given, information derives from Gens du bla^me. This is a problematic source, since it is a revised version of an account that was originally written as a novel and is an attack on de Se´ligny by two former followers. It is a work of definite literary merit and a revealing insight into what is popularly called the "cult mentality." Accounts of "cults" by hostile ex-followers are notoriously unreliable as evidence, however, and the paucity of corroborating evidence means that the account that follows must be regarded as provisional. Especially provisional is the identification I have made of Hocquard with "Joseph" in Gens du bla^me, since certain details do not match. In other respects, however, such external evidence as I have confirms Gens du bla^me, which is internally consistent.
78. Camicas and Camicas, Gens du bla^me, pp. 17–39. 79. Camicas and Camicas, Gens du bla^me, p. 77.
80. These comments are based on a review of the entire series of Je suis.
81. Camicas and Camicas, Gens du bla^me, pp. 260–73.
82. Henri Le Mire, Le voleur d'a^me: re´ponse a Beatrice Le Mire (Paris: Socie´te´ de production litte´raire, 1978), pp. 69–71.
83. Le Mire, Voleur d'a^me, p. 58.

84. Be´atrice Le Mire, Sauvez-moi, sauvez-moi! (Paris: Albin Michel, 1977), p. 62.
85. Masthead of Je Suis, May 15, 1962.
86. Le Mire, Sauvez-moi, passim.
87. Hocquard, Mozart (Paris: Du Seuil, 1970), p. 2.
88. Camicas and Camicas, Gens du blaˆme, p. 144.
89. Camicas and Camicas, Gens du blaˆme, pp. 133–34.
90. Le Mire, Voleur d'aˆme, pp. 71, 89.
91. Camicas and Camicas, Gens du blaˆme, p. 400.
92. Le Mire, Voleur d'aˆme, pp. 123–29.
93. Le Mire, Voleur d'aˆme, pp. 131–40; Jean de Rebervilliers, afterward to Camicas and Camicas, Gens du blaˆme, pp. 299–302.
94. De Rebervilliers, afterward, pp. 299–302.

11. europe after 1968

1. Abellio, unlike Pauwels, was taken seriously by the French elite as a novelist, philosopher, and public intellectual. Gue´non and Evola were two sources among many for Abellio, along with Foucault and Jung and Steiner, and so Abellio is both a means and a measure of Traditionalism's penetration into general French culture. Antoine Faivre, "Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants e´sote´riques (XVe–XXe sie`cles)," Aries vol. hors se´rie, "Symboles et Mythes" (c. 2000), pp. 43–44, and Jean-Pierre Lombard, Avant propos, in Raymond Abellio [Cahier de l'Herne], ed. Jean-Pierre Lombard (Paris: Ed. de l'Herne, 1979), pp. 9–10.
2. Louis Pauwels and Jacques Bergier, Le Matin des magiciens, introduction au re´alisme fantastique (Paris: Gallimard, 1960).
3. Dominique Dhombres, "Louis Pauwels, alchimiste d'une e´trange mixture ide´ologique," Le Monde, January 30, 1997.
4. Editorial announcement, Plane`te, January–February 1970, p. 4.
5. Review of Plane`te editions for 1970.
6. Dhombres, "Louis Pauwels."
7. The evidence for this increase is anecdotal, but convincing.
8. Damascene Christensen, Not of This World: The Life and Teachings of Fr. Seraphim Rose, Pathfinder to the Heart of Ancient Christianity (Forestville, Cal.: Fr. Seraphim Rose Foundation, 1993), pp. 21, 35–36, 52, 54, and 68.
9. Christensen, Not of This World, pp. 70, 79, 81, 98, and 190.
10. Rose, unpublished draft, probably of his incomplete book The Kingdom of Man and the Kingdom of God, quoted in Christensen, Not of This World, pp. 125–26.
11. Quoted in Christensen, Not of This World, p. 651.
12. Christensen, Not of This World, pp. 637–44.
13. Orthodoxy and the Religion of the Future: Can the Orthodox Church Enter a "Dialogue" with Non-Christian Religions? (Platina, Cal.: Saint Herman of Alaska

Brotherhood, 1976); The Soul after Death: Contemporary After-death Experiences in the Light of the Orthodox Teaching on the Afterlife (Platina, Cal.: Saint Herman of Alaska Brotherhood, 1980).

14. Christensen, Not of This World, passim. For the Russian reception of Rose’s books and publications, my thanks to Boris Falikov.

15. Jean-Franc¸ois Mayer, Confessions d’un chasseur de sectes (Paris: Cerf, 1990), pp. 27–46.

16. Pierre Assouline, Les nouveaux convertis: enqueˆte sur des chre´tiens, des juifs et des musulmans pas comme les autres (Paris: Gallimard, 1992), p. 250. notes to pages 210–214 327

17. Ali Schutz, interview.

18. Abbot Silvano, e-mails, November 1998.

19. In Foucault’s Pendulum (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989), quotations from a variety of Traditionalist writers are used as chapter epigraphs, and there are numerous other references to Traditionalism. There is even a character who is “interested in joining together again the fragments of a lost Tradition” (p. 433) called Aglie`—a name that might easily be inspired by Ague´li. But despite all these references, there is nothing Traditionalist in either the plot or characters of the book. Eco has plundered Western esotericism for stones for his own mosaic.

20. See my http://www.traditionalists.org/web/guenonian.html.

21. Sylvie Hartung, interview.

22. Sylvie Hartung, interview.

23. Martha Biberstein and Bruno Biberstein, “Henri Hartung : pour deux fois formateur d’adultes,” unpublished typescript, May 21, 1982.

24. Karlfried Graf Du¨rckheim and Alphonse Go¨ttmann, Dialogue sur le chemin initiatique (Paris: Cerf, 1979), pp. 19–27.

25. Barbara Wood, E. F. Schumacher: His Life and Thought (New York: Harper & Row, 1984), pp. 348 and 352. This is a semi-autobiographical account by Schumacher’s daughter.

26. E. F. Schumacher, Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered (1973; New York: Harper & Row, 1989), p. 32.

27. Schumacher, Small Is Beautiful, p. 37.

28. Schumacher, Small Is Beautiful, pp. 55, 59, and 64.

29. Wood, in E. F. Schumacher, is explicit about Gurdjieff, Buddhism, and Catholicism but largely silent on Traditionalism. Schumacher’s debt to Traditionalism is very visible, however, in his less well-known A Guide for the Perplexed (1977; London: Vintage, 1995), where he describes Gue´non as “one of the few significant metaphysicians of our time,” p. 135. His library was well stocked with Traditionalist works. See online catalog, available http://www.schumachersociety.org/fritzlib.html [May 24, 2000].

30. Wood, E. F. Schumacher, p. 249.

31. Schumacher, Guide for the Perplexed, p. 14.

32. Schumacher, Small Is Beautiful, pp. 31 and 51.

33. Wood, E. F. Schumacher, pp. 221–22.

34. Wood, E. F. Schumacher, pp. 300–303.

35. Wood, E. F. Schumacher, pp. 352–67.

36. Blake and Tradition, Princeton, N.J.: Princeton University Press (Bollingen Series), 1968.

37. Kapila Vatsyayan, "Kathleen Raine Speaks" [interview with Kathleen Raine], IGNCA [Indira Gandhi National Center for the Arts] Newsletter 3, no. 3 (October–December 1995), online at IGNCA website, http://ignca.nic.in/nl_00902.htm [June 14, 2001]. See Raine's Yeats, the Tarot, and the Golden Dawn (Dublin: Dolmen Press, 1972), and her Yeats the Initiate: Essays on Certain Themes in the Work of W. B. Yeats (Savage, Md.: Barnes & Noble Books, 1990).

38. This medal has been awarded annually since 1935, on the recommendation of the poet laureate ("Gilt-edged poets," Sunday Telegraph, January 3, 1993, p. 20). 328 notes to pages 214–215

39. Vatsyayan, "Kathleen Raine Speaks."

40. Kathleen Raine, letter to Stephen Overy replying to e-mail from the author, June 15, 2001.

41. Raine herself does not use the phrase in her writing (or at least not frequently enough for me to have encountered it), but this was evidently the conclusion of Margaret Williams, an American graduate student who visited Raine in the mid1980s, as expressed in Williams's fine poem entitled "Kali Yuga: June 1995," online at William Butler Yeats Seminar Homepage (California State University, Northbridge). Available http://www.csun.edu/hceng029/yeats/rainepoem.html [June 2001].

42. Kathleen Raine, "India and the Modern World," speech reprinted in Lapis (n.p., n.d.), formerly online at http://www.opencenter.org/lapis/raine.html (taken from Google.com cache).

43. Vatsyayan, "Kathleen Raine Speaks."

44. Vatsyayan, "Kathleen Raine Speaks"; Maggie Parham, "She Will Not Cease from Mental Fight," The Times [London], April 18, 1992.

45. He quoted him twice in speeches in 1996. See http://www.princeofwales.gov .uk/speeches [June 2001]. Prince Charles's own position might be described as antimodernist Jungian-Emersonian universalism. At the opening of his Institute of Architecture he defined "spirit" as "that overwhelming experience of awareness of a oneness with the Natural World, and beyond that, with the creative force that we call God which lies at the central point of all. . . . It is both 'pagan' and Christian, and in this sense is surely the fundamental expression of what we call religion." In the same speech Prince Charles spoke against "scientific rationalism" as "destroying the traditional foundations on which so many of our human values had been based for thousands of years." "The Inauguration of the Prince of Wales's Institute of Architecture," January 1992, available http://www.princeofwales.gov.uk/speeches/architecture _30011992.html [online]

(June 24, 2001). Jungianism is confirmed in other sources, e.g., by Commander Richard Aylford, Prince Charles's private secretary, reported in Kate Muir, "The Selling of the Prince of Wales," The Times [London] March 30, 1992. The most important difference between Traditionalism and a position such as this is the absence of the element of initiation. It is not known whether or not Prince Charles is a Mason. Family tradition makes it likely that he is, but there is no evidence as to how seriously he takes Masonry or to what variety of lodge (if any) he belongs.

46. Charles, Prince of Wales, Address to the General Assembly of the Church of Scotland, Edinburgh, May 20, 2000. Available http://193.36.68.132/speeches/scotland _20052000.html [June 24, 2001].

47. "Islam and the West," speech given in the Sheldonian Theatre, Oxford, October 27, 1993. Available http://www.princeofwales.gov.uk/speeches/religion_27101993 .html [October 30, 2001].

48. Gervase Webb, "Charles Blasts Lies of Saddam Hussein," Evening Standard [London], October 27, 1993, p. 2.

49. VITA was originally established in 1984 as a program within the Royal College of Arts, a prominent London art school—the "Royal" indicates earlier patronage rather than any connection with the present prince of Wales. Critchlow was also involved in the Institute of Architecture as director of studies, and he is also a fellow of the Temenos Academy. He is the key Traditionalist in the Prince's Foundation.

50. VITA website (http://www.princes-foundation.org/foundation/edu-vita.html). Prince of Wales, "Inauguration,"and Eric Broug (VITA MA student), e-mails, September 2001.

51. Comments based a review of back issues, catalogs of recorded lectures for sale, etc.

52. Catalog of recorded lectures for sale.

53. Quoted in Muir, "Selling."

54. Muir, "Selling."

55. "Alice Trent," e-mails, June 27–30, 2001. Where no other source is given, information on Aristasia derives from this correspondence.

56. "Alice Lucy Trent," The Feminine Universe: A Complete Outline of the Primordial Feminine Essentialist Philosophy (London: Golden Order Press, n.d.), pp. 8, 30–32, 34–35, 38, 40, and 44.

57. Trent, Feminine Universe, pp. 9, 11–14, 27, 44, and 49–50. For early civilizations, Trent cites the work of James Mellaart. For the biological rather than social origins of " 'conventional femininity' " she cites Anne Moir.

58. Trent has never read Evola (e-mail), and bases herself on Gue´non, but she has come to some similar conclusions independently.

59. Trent, Feminine Universe, pp. 103–11 and 115–25.

60. Trent, "Strangers in Paradise," Femmeworld Modular Femmefiction [online]. Available http://www.aristasia.org/femmeworld/Modula.html [June 26, 2001].

61. In 1996, Channel 4 broadcast a documentary on Aristasia.

62. Trent, e-mails.

63. Quoted in Francis Wheen, "A Firm Hand behind Sweethearts," The Guardian [London], March 18, 1998, p. 10.

64. Trent, Feminine Universe, p. 126.

65. Trent, e-mails.

66. Trent, Feminine Universe, p. 122. The "higher power" is defined cautiously by Trent in the "absence of a living feminine tradition" and given "awareness of the dangers of attempting to create or 'revive' one" (Trent, e-mails). 67. Francis Wheen, "The Tortured Past of Miss Martindale," The Guardian March, 1, 1995, p. T5.

12. neo-eurasianism in russia

Parts of this chapter were originally presented at CESNUR's 14th International Conference, Riga, Latvia, August 29–31, 2000, under the title "Russian Traditionalism."
1. For further comments, see AN 1.

2. Alexander Dugin, interview. Where no other source is given, information derives from Dugin, confirmed from other sources when possible.

3. See AN 2.

4. Gaydar Jamal, interview. According to other sources, he may have attended the Oriental Institute in Moscow and been expelled from it in 1969.

5. Haljand Udam (e-mails, March–June 2000). See AN 3.

6. Jamal joined the branch of the Naqshbandiyya led by Eshon-e Khalifat. Dugin and Jamal, interviews.

7. Caryl Emerson, "The Russians Reclaim Bakhtin," Comparative Literature 44 (1992), 415–24.

8. The thesis was on Suhrawardi, one of Nasr's "Islamic philosophers."

9. Udam, e-mails. See AN 4.

10. See AN 5.

11. Dugin found a card in the street and substituted his own photograph for that of the original reader.

12. See AN 6.

13. Udam, e-mails.

14. See AN 7.

15. "Yakovlev Blames KGB for Rise of Fascist Groups" [Interview with Alexander Yakovlev], Izvestia, June 17, 1998, p. 5. Translation from Current Digest of the PostSoviet Press. Some sources in the Russian press are taken from this digest. See AN 8.

16. See AN 9.

17. See AN 10.

18. Stephen D. Shenfield, Russian Fascism: Traditions, Tendencies, and Movements (New York: ME Sharpe, 2000). My thanks for permission to use a draft chapter from this book

19. Alexander Prokhanov, Derevo v tsentre Kabula (Moscow: Sov. Pisatel', 1982).

20. For more on Prokhanov, see AN 11.

21. See AN 12.

22. The various Western Traditionalists who sought their valid initiatic tradition in Orthodoxy tacitly support Dugin's view.

23. See Dugin's summary of his book, "La Me´taphysique de la Bonne Nouvelle" [online]. Available http://web.redline.ru/arctogai/bies.htm [May 31, 1997]. See AN 13.

24. "Eurasianism" is also used. In fact geopolitics is more of a field of study than a single theory, and it is possible to study geopolitics without subscribing to any of the theories discussed in this chapter. For the sake of simplicity, however, I will use "Geopolitics" to denote what might be called the Mackinder-Haushofer school, "Eurasianism" to denote its earlier Russian forms, and "Neo-Eurasianism" to denote the Dugin-Traditionalist school.

25. Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (New York: Simon & Schuster, 1996).

26. See AN 14.

27. See AN 15. For a good discussion of earlier Eurasianism, see Ryszard Paradowski, "The Eurasian Idea and Leo Gumile¨v's Scientific Ideology," Canadian Slavonic Papers 41 (1999), 19–32.

28. Mackinder was a key figure in the establishment of geography as a respectable academic discipline in Britain, the first reader in geography at the University of Oxford (in 1887), and later the first director of the London School of Economics and Political Science (in 1904).

29. The basic thesis of Democratic Ideals and Reality: A Study in the Politics of Reconstruction (London: Constable, 1919) was first expressed in "The Geographical Pivot of History," a paper given to the Royal Geographical Society in 1904.

30. See AN 16.

31. Dugin, "Me´taphysique de la Bonne Nouvelle." notes to pages 226–229 331

32. Alexander Dugin, "Landmarks of Eurasianism," available online at http://www.eurasia.com.ru/vehi4.html [June 19, 2002].

33. See also the excellent paper of Mikhail Epstein, "Main Trends of Contemporary Russian Thought," delivered to the Twentieth World Congress of Philosophy, Boston, August 10–15, 1998. Available online at http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContEpst.htm.

34. Alexander Tsipko, "Russia's Difficult Path Toward Democracy: Moral and Ideological Preconditions for Overcoming the Legacies of the Communist System in Russia," International Review of Sociology 7 (1997), 267–318; Dugin, "Landmarks of Eurasianism." See AN 17.

35. In their Politicheskiy extremizm v Rossii [Political Extremism in Russia] (Moscow: Panorama, 1996), Alexander Verkhovsky, Anatoly Papp, and Vladimir Pribylovsky "meticulously show how [Opposition groups] have over the years become interpenetrated through shared personnel and organizational interminglings... [to] constitute, despite their ideological differences, a relatively uniform core" (Andreas Umland, "The Post-Soviet Extreme Right," Problems of Post-Communism 44, no. 4 [July–August 1997], 53–61).

36. Tsipko, "Russia's Difficult Path."

37. David G. Rowley, " 'Redeemer Empire': Russian Millenarianism," American Historical Review 104 (1999), 1582–1602, esp. 1597–99.

38. Walter Ruby, "Of Russia, 'Memory,' and the Jews" [interview with Vasilyev], Jerusalem Post, March 7, 1989.

39. See AN 18.

40. Ruby, "Of Russia."

41. See AN 19.

42. Interview with Claudio Mutti, translated in Alternative terceriste 27 (December 1990), 5. Quoted in Deborah Cook, "Origins and Metamorphoses of the New Right: An Interview with Pierre-Andre Taguieff," Telos 98–99 (Winter 1993 / Spring 1994), 159–72.

43. Gennady Zyuganov, The Geography of Victory, quoted in. Charles Clover, "Dreams of the Eurasian Heartland," Foreign Affairs 78, no.2 (March–April 1999).

44. With 21.7 percent of votes and 58 seats in single-mandate districts (Tsipko, "Russia's Difficult Path"). Most explicit is Specter: "Perhaps more than any man in Russia, [Prokhanov] helped forge . . . the powerful alliance of Communists and nationalist groups that [made] Gennady A. Zyuganov . . . the main challenger for the presidency" in 1996. Michael Specter, "Muse of Anti-Yeltsin Forces: He Is Feared, Never Ignored," New York Times, May 2, 1996, p. A1. For the importance of this alliance in the 1995 election results, see Tsipko, "Russia's Difficult Path."

45. Andrei P. Tsygankov, "Hard-Line Eurasianism and Russia's Contending Geopolitical Perspectives," East European Quarterly 32 (1998), 315–34.

46. Dmitry Shlapentokh, " 'Red-to-Brown' Jews and Russian Liberal Reform," Washington Quarterly 21, no. 4 (Autumn 1998), 107–26.

47. Clover, "Dreams," pp. 91–93.

48. A paperback abridgement of this work was published in 1999 under the title Nash Put' [Our Way].

49. Jakob Kipp, quoted in Shenfield, Russian Fascism.

50. "Ostritt," Antifaschistische Nachrichten, April 1998 [online]. Available http:// www.infolinks.de/an/1998/04/012.htm [July 28, 1999]. Also Jacob W. Kipp, "Forecasting Future War: Andrei Kokoshin and the Military-Political Debate in Contemporary Russia" (January 1999), US Army, Foreign Military Studies Office [online]. Available http://call.army.mil/call/fmso/issues/kokoshin.htm [June 14, 2000].

51. Clover, “Dreams.”

52. Japan for decades has been demanding the return of the Kuril Islands as the price for normalization of relations with first the Soviet Union and then Russia. Foreign Minister Yevgeny Primakov, an Arabist who was director of the Institute of Oriental Studies in Moscow from 1977 to 1985, and who had devoted most of his adult life to fostering Soviet relations with the Arab world, might be expected to incline toward the Soviet Union’s traditional allies in the Middle East; as Clover himself remarks, Primakov emphasized the Soviet Union’s role as “guardian of the East” before Eurasianism, Traditionalism, or even Perestroika were even heard of, in his The East after the Collapse of the Colonial System (Moscow, 1983).

53. Vinogradov, in Yelena Yakovich, “Kontinent in Moscow: Voice of Russian Culture” [interview with Igor Vinogradov], Literaturnaya Gazeta, July 22, 1992, p. 5

54. See AN 20.

55. He also includes Pyotr Savitsky, John Turner, Cara Schmidt, Karl Haushofer, and John Pavulesko.

56. Seleznev announced this appointment in an interview on Radio Russia in February 1999 (Ivan Kurilla, “Geopolitika i kommunizm” [Geopolitics and Communism], Russki Zhurnal 23, February 1999). Seleznev was a member of the Central Committee of the Communist Party and editor of Pravda since 1991 (Russian National News Service, online at http://www.nns.ru/persons/selez.htm).

57. Cook, “Origins.”

58. Under the title Continente Rusia in Italian by Claudio Mutti’s publishing house in 1991, and as Rusia: misterio del Eurasia (Madrid: Grup Libro, 1992).

59. Biographical data here from Russian National News Service, online at http://www.nns.ru/persons/limonov.html [August 1, 1999]. According to Shenfield, Russian Fascism, Limonov knew, but was not close to, Golovin and Mamleyev in the 1970s.

60. See AN 21. Limonov’s regret at his emigration resulted in an attempt to return to the Soviet Union, but although the Soviet press made the most of the recantation of a dissident both well known and well regarded in certain circles, Limonov (who had lost his Soviet citizenship on leaving the Soviet Union) remained abroad.

61. By some accounts, Mamleyev divided his time between Paris and Moscow after 1991. This information and the liberal reaction to Limonov’s return (discussed later) from Boris Falikov (interview).

62. Federal Information Systems Corporation, press conference given by Vladimir Zhirinovsky and others, June 22, 1992. See AN 22.

63. Dugin, interview. Where no other source is given, information is derived from Dugin.

64. Dugin derives it from Nikolai Vasilievich Ustralov’s Rossiya u okna vagona [Russia from a Train Window], published in Harbin (China) in 1926. See introduction to an extract of Ustralov, “Pust’ pravit imya ego” [Let His Name Rule], reprinted in Yevraziyskoye Vtorzheniye, August–September 1999.

65. Dugin, interview.

66. Limonov protiv Zhirinovskogo [Limonov against Zhirinovsky], 1994, is his notes to pages 231–233 333 only post-1993 work in the Lenin Library. According to Shenfield, Russian Fascism, however, a book entitled Anatomy of Love was at one point to be published in 1998.

67. Sander Thoens, “Neo-Fascists Launch Boycott,” Moscow Times, July 23, 1994.

68. A popular Russian drink, less sweet and more solid than its American rival.

69. Figures from Shenfield, Russian Fascism; the assessment is my own. Shenfield sees the National Bolsheviks as a significant party, “the largest middle-range fascist organization in Russia,” with “considerable potential for further growth.”

70. See AN 23.

71. Shenfield, Russian Fascism.

72. He was not alone in using this tactic. Chernomyrdin also organized free pop concerts, importing Western stars.

73. Reports in the St. Petersburg Times by Sergei Chernov (September 26, 1995, March 19, 1996, and July 14, 1996) and Sarah Hurst (December 12, 1995), and by Alexander Kan in the Moscow Times (September 28, 1995). Appreciation of Kuryokhin by Boris Falikov (interview). See AN 24.

74. Christian Lowe, “Campaign Heats Up in Nizhni Novgorod,” Moscow Times, May 20, 1997.

75. Details from Shenfield, Russian Fascism; the assessment, however, is purely my own.

76. A translation of Gue´non’s Crise du monde moderne was published in 1993, and Dugin’s own translation of Evola’s Heidnischer Imperialismus in 1994.

77. See AN 25.

78. The translations were Golem. Valipurgieva noch [The Golem (1915) and Walpurgisnacht, (1917)] (1990) and Belyi Dominikanetz [The White Dominican] (1993). For Meyrink’s interests, see Antoine Faivre, The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus (Grand Rapids, Mich.: Phanes, 1995).

79. Elementy was the official journal of the National-Bolshevik Party; it carried articles on the Western European right and various “alternative-mystical” questions as well as on Traditionalism. Its title deliberately echoed the title of a successful French journal, E´lements, edited by de Benoist. Elementy’s connection with the Western European New Right was further underlined by the inclusion of de Benoist, Mutti, and Steuckers on its editorial committee, which also included Prokhanov. Dugin’s enthusiasm for this connection was not shared by de Benoist himself, however; he originally advised Dugin against the use of the name Elementy, and as soon as became aware that he was on the editorial committee, he wrote requesting that he be removed from it. De Benoist later explained that although he liked Dugin personally and was sympathetic toward his views, he felt that he and Dugin were following very different intellectual lines in very different circumstances and he did not want any responsibility for a publication in a language he could not read (de Benoist, interview). By 1996 Prokhanov had also left the editorial committee. When

he left the National Bolshevik Party and so lost control of Elementy, Dugin replaced it with a new journal of his own, Miliy Angel [Dear Angel].

80. For example, a translation of the Reign of Quantity in 1994. A full survey of translations is not possible because the Lenin Library's collection in its role as a library of deposit is incomplete after 1991. The name Byelovodiye refers to a promised land of the Old Believers, comparable to Atlantis in the Western esoteric tradition.

81. Telephone conversation with the publisher's office, August 1999. 334 notes to pages 233–235

82. Moscow, Aleteia, 1999, acknowledging the 1967 edition by Perennial Books, London.

83. Finis Mundi: The end of the world. For the relationship between millenarianism, "secular millenarianism," and Russian imperialism, see Rowley, "Redeemer Empire."

84. Alexander Bratersky, "Radio from the End of the World," Moscow Times, February 13, 1997. Details of program themes from http://www.arctogaia.com/public/fm .htm [online], where recordings of the programs may be played.

85. See AN 26.

86. This section derives from exploration of www.arctogaia.ru in July 1999, of www.geocities.com/CapitolHill/6824/ in January 1997, and of a growing number of linked sites in 2001–2.

87. See AN 27.

88. Zavtra, August–September 1999. For the publication history of "Yevraziyskoye Vtorzheniye," see AN 28.

89. A good analysis of this trend is contained in Andreas Umland, "Towards an Uncivil Society? Contextualizing the Decline of Post-Soviet Russian Extremely RightWing Parties," paper presented to the Post-Communist Politics and Economics Workshop, Harvard University, May 15, 2002.

90. These events took place after research for this book was complete. Given the significance of these developments, however, this section (on the Eurasia Movement and Party) was added to the manuscript at the last moment. It is, therefore, somewhat tentative in nature.

91. Dmitry Shlapentokh, "Russian Nationalism Today: The Views of Alexander Dugin," Contemporary Review, July 2001, p. 32.

92. Dugin, "The Eurasia Movement at a Difficult Stage," address to the Political Council of the Eurasia Movement, Moscow, October 11, 2001, online at http://utenti .lycos.it/ArchivEurasia/dugin_mps011011.html (June 17, 2002); Grigory Nekhoroshev, "Eurasians Decide to Rely on Vladimir Putin," Nezavisimiya Gaezeta, April 24, 2001, p. 2; Yelena Dorofeyeva, "Eurasia Movement Created in Russia," ITAR-TASS News Agency wire report, April 21, 2001.

93. Dmitri Glinski-Vassiliev, "Islam in Russian Society and Politics: Survival and Expansion," Program on New Approaches to Russian Security, Harvard University,

policy memo no. 198, May 2001, p. 5. Niyazov apparently converted shortly after his arrival in Moscow from Siberia in about 1990 (Glinski-Vassiliev, e-mail, June 2002), so it is unlikely that he encountered Traditionalism before his conversion.

94. Dugin, “Landmarks of Eurasianism.”

95. See AN 29.

96. Nekhoroshev, “Eurasians Decide to Rely on Vladimir Putin.”

97. Umland, “Towards an Uncivil Society?”

98. These rumors are widely reported.

99. For membership of the movement, see “communiqué” of April 21, 2001, available online at http://www.arctogaia.com/public/eng/congress.html June 17, 2002].

100. The mujahidin were then described as “sabotage gangs raised and trained by foreign instructors... [which], prodded by American dollars... shed the blood of notes to pages 235–238 335 their own brothers, while still calling themselves Muslims.” Dispatch of the Telegraph Agency of the Soviet Union, October 24, 1985.

101. Galina M. Yemelianova, “New Muftis, New Russians?” online at Russia Intercessory Prayer Network (August 1999). Available http://www.ripnet.org/strategies/ religions/newmuftis.htm [June 21, 2002].

102. For example by Marina Latysheva, “The Eurasian Movement: Mystics, Priests and Secret Service Agents,” Versiya 19, May 29, translated online in Johnson's Russia List 5275 (May 30, 2001). Available http://www.cdi.org/russia/johnson/5275 .html [June 17, 2002].

103. “An SVR Veteran and a Chechen Separatist Urge that Russia and Chechnya Join Forces Against the Wahhabis—and the United States,” Chechnya Weekly, July 10, 2001. Available http://chechnya.jamestown.org/pubs/view/che_oo2_007_001.htm [June 17, 2002].

104. The source is “FSB Blows Up Russia,” extracts from a forthcoming book by Alexander Litvinenko and Yuri Fel'shtinsky published in Novaya Gazeta on August 27, 2001. The extracts concentrated on establishing FSB responsibility for an attempted pseudo-terrorist action in Ryazan in late 1999. See The NIS Observed: An Analytical Review, September 12, 2001 [online]. Available http://www.bu.edu/iscip/digest/ vol16/ed0614.html [June 17, 2002].

105. Mavra Kosichkina, “Putin's New Style: Moderation and Precision, against the Backdrop of a ‘Soviet Mentality’ Renaissance,” online at Politruk 56 (June 6, 2001). Available at http://www.wps.ru:8101/chitalka/politruk/en/20010606.shtml [June 17, 2002].

106. Dorofeyeva, “Eurasia Movement Created in Russia.”

107. “Body Set up in Moscow to Promote Peace in North Caucasus,” ITAR-TASS dispatch from Moscow, January 8, 1999.

108. “An SVR Veteran and a Chechen Separatist.”

109. Dugin, “The Swallows of Apocalypse,” communique of the Eurasia Movement, September 12, 2002, online at http://www.eurasia.com.ru/swallows.html [June 17,

2002].

110. Dugin, “Swallows.”

111. Defined as China, India, Iran, and certain Arab countries.

112. Dugin, “The Eurasia Movement at a Difficult Stage.”

113. Dugin, “The Eurasia Movement at a Difficult Stage.”

114. Anastasia Matveeva, “This Kind of Eurasian Putin Will Be Supported by Us,” Gazeta March 4, 2002, p. 2.

115. Dugin, “Landmarks of Eurasianism.”

116. MAOF, “Who We Are” [online]. Available http://rjews.net/maof/maofabout21.html [June 19, 2002].

117. The section is actually called “Geopolitics”—http://rjews.net/maof/geopolitics/geopolit.htm.

118. Lev Gorodetsky, “Risky Ruskies: Russian Fascists’s Troubling Cry: ‘Euroasia [sic] Above All’ Is His Platform,” online at Jewsweek (June 17, 2002). Available http://www.jesweek.com/politics/009.htm [June 17, 2002].

119. “Russian Foreign Ministry Criticizes Retrial of Former Soviet Partisan,” AP dispatch from Moscow, May 20, 2002.

120. “Demonstrators at Latvian Embassy in Israel Tear Apart Latvian Flag,” Baltic News Service dispatch from Moscow, April 5, 2001.

121. “Russian Ambassador to Latvia Presents Russian Passport to WWII Resistance Fighter,” Interfax dispatch from Riga, April 26, 2000.

122. “Latvian Court Sends Russian Radicals to Confinement for Illegal Border Crossing,” Baltic News Service dispatch from Rezekne, Latvia, June 6, 2001.

123. Arseni Volkov, “They Called Him Nikita. . . .” Interview with Abraham Shmulevich [online]. Available http://www.jewish.ru/4025.asp [June 17, 2002].

124. See Aviezer Ravitzky, Messianism, Zionism, and Jewish religious Radicalism (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

125. The figures are of course disputed. Those used here (235 and 40,000) come from “Not Intifada, This Time It’s War,” The Economist, November 16, 2000. If the inhabitants of neighboring Kiryat Arba are included, the number of settlers is of course higher; my point here is to emphasize the precariousness of the central Hebron settlements.

126. “Eskin Gets Four Months for Curse on Rabin,” Jerusalem Post, July 21, 1997.

127. He was found guilty of soliciting arson and conspiring to deface a grave but was acquitted on the Temple Mount charge. His accomplice, Damian Peckovich, was found guilty on all counts; in the case of the Temple Mount plan, he was convicted of sedition. Elli Wohlgelernter, “Eskin Held in Foiled Temple Mount Pig Plot,” Jerusalem Post, December 28, 1997, p. 1; Sari Bashi, “Israeli Convicted of Defacing Muslim Grave with Pig’s Head,” AP dispatch from Jerusalem, October 5, 1999; Moshe Reinfeld, “Court Acquits Man in Pig’s Head Plot on Temple Mount,” Ha’aretz, October 6, 1999; Reinfeld, “Pig’s Head Plotter Gets 30 Months Jail,” Ha’aretz, November 12, 1999.

128. Alexander Sherman, “Here Everything Is as Usual: They’re Shooting” (interview with Avraam Shmulevich, April 5, 2001). Online at http://www.jewish.ru/edit/ obzorp/view.htm?id!106 [June 17, 2002].

129. AP dispatch from Tel Aviv, July 16, 1979.

130. Larry McShane, “Allen: Administration Will ‘Redefine’ Actions to Help Soviet Jews,” AP dispatch from New York, May 31, 1981.

13. the islamic world

Parts of this section were originally delivered as a paper “The Imperial Iranian Academy of Philosophy and Religious Pluralism in the Islamic Republic of Iran,” at the Annual Meeting of the Middle East Studies Association, San Francisco, Cal., November 17–20, 2001. A version of this paper was published in Historian in Cairo: Essays in Honor of George Scanlon, ed. Jill Edwards (Cairo: AUC Press, 2002).

1. Between 11 and 20 million out of a total Russian population of 150 million. Traditionalism in Malaysia is not dealt with in this chapter, for practical reasons, but would certainly repay further study. The leading Traditionalist there is Osman Bakar, probably a Maryami. There is a master’s program in Civilizational Studies at the Universiti Malaya that is, to judge from its reading list, thoroughly Traditionalist. Course homepage, online at http://www.cc.um-edu.my/fcivil.htm [September 22, 1999].

2. Discussed in chapter 9.

3. Rachid ben Eissa, interview. Ben Eissa is the source of all information on Traditionalism in Algeria.

4. Garaudy described his enthusiasm for Gue´non in conversation with Alain de Benoist (de Benoist, interview).

5. Fawzy Sqali, interview.

6. Many of the aspects of French culture that members of the Francophone elite have adopted distance them from Islam as well as from Sufism: the wearing of Western clothes (especially for women), closer social contact between the sexes than the Sharia permits, and in some cases even the regular drinking of wine. The consumption of alcohol has become especially prevalent in North Africa.

7. Thami Afailal, “Rene´ Gue´non: un mode`le soufi du XXe`me sie`cle [Interview with Zakia Zouanat],” Demain, July 1, 2000, p. 17.

8. Afailal, “Rene´ Gue´non,” and Zakia Zouanat, “Sidi Hamza, le saint vivant,” Le Journal [Casablanca], May 27, 2000, p. 55.

9. Ahmad Qustas, interview.

10. Visits to bookshops in Casablanca. The “Livre Service” bookshop did stock one book by Idries Shah, however.

11. These comments are based on visits to a selection of bookshops in Casablanca in January 2001. The largest of these stocked Schuon (Comprendre l’Islam), du

Pasquier (De´couverte de l'Islam), and Sqali (three books), but not Gue´non.

12. Where no other source is given, information concerning Fawzy Sqali derives from interviews with him.

13. Rumi's Le livre de dedans [Fi-ha ma fi], Henry Corbin's L'imagination cre´atrice d'Ibn Arabi, and Jean-Louis Michon's Ibn !Ajiba et son mi"raj. Sqali, interview, supplemented by Faouzi Skali, "Eva de Vitray, ou la rencontre des deux rives," Soufisme 4 (2000), 11–14, esp. p. 14.

14. Qustas joined the Budshishiyya in 1971.

15. He is the regional president of the Fondation Internationale de Synthe`se Architecturale, the founder and president of Habitat Culture De´veloppement.

16. Soufisme 4 (2000). Attali's interest is reflected in his Chemins de sagesse and derives in part from the fact that he was born in Algiers. After a distinguished administrative and academic career, Attali became a special advisor to the French president in 1981, and in 1991 he became the first (and controversial) president of the European Bank for Reconstruction and Development.

17. References here are to the 1995 edition (Paris: Albin Michel). In French, Sqali spells his name Faouzi Skali. La voie soufie was for some time widely on sale in Sqali's home country. Even in 2001 Sqali was one of the best represented contemporary authors in the "Spirituality" section of the French-language part of a major Casablanca bookshop. Three of his books were on sale in that section of Livre Service.

18. Sqali, Voie, p. 56. Titus Burckhardt's distinction between the cosmological and metaphysical meanings of Ibn al-!Arabi's use of the word qabil [receptacle] is also used (on p. 25), for example.

19. Sqali, Voie, p. 13.

20. Sqali, Voie, pp. 149–53.

21. Sqali, Voie, pp. 67–69. This view might well be justified but seems to me less clearly correct than the previous one. 338 notes to pages 248–252

22. See chapter 3.

23. In France he changed from sociology to anthropology and moved his studies from the University of Lisieux (Paris VII) in order to have the Traditionalist Muslim Najm al-Din Bammate as the supervisor of his the`se de troisie`me cycle [approximately, M.A. thesis]. He expanded his readings of Gue´non, making extensive use of them in this thesis, and he also expanded his contacts with other Traditionalists in Paris.

24. Sqali, interview.

25. Advertisement in Soufisme 4 (2000).

26. Sqali has spoken in Barcelona on a number of occasions (though through an interpreter), and some of the events of the 2000 Rencontres took place in that city. A Budshishi zawiya in Birmingham, England, is run by Hamid Lee, a British Budshishi. The United States is handled by Qustas.

27. Unsigned editorial, Soufisme 5 (2000), 2.

28. Jean-Louis Girotto, “Sacre´es e´motions: Retour sur les 5e`mes Rencontres Me ´diterrane´ennes sur le soufisme,” Soufisme 5 (2000), 4–5, esp. p. 4.

29. Girotto, “Sacre´es e´motions.”

30. Sqali, interview.

31. Denis Gril, interview.

32. The academy initially passed under the control of the office of the prime minister, and was for a while administered by Chihil Tani, a revolutionary who was sympathetic to its aims but was in no way a philosopher, continuing its activities as best it could 33. Observation of books in the academy’s library, January 2001.

34. Yahya Alawi, interview, and Ashtiyani, Sharh-e moqaddeme-ye Qaysani, quoted in Christian Bonaud, L’Imam Khomeyni, un gnostique me´connu de XXe sie`cle (Beirut: AlBouraq, 1997), p. 16.

35. Hadi Sharifi, interview. The foundation was funded principally by Shaykh Yamani, the Saudi Arabian oil minister, and the necessary introductions were made by Nasr. The foundation’s work became well known and highly respected among Western scholars; what was less known was that many of its staff were Traditionalists.

36. A!avani and A2 (see list before bibliography), interviews.

37. Various reports suggest it had about 50 persons.

38. Shahram Pazuki, interview.

39. Pazuki, interview.

40. Pazuki, interview.

41. Muhammad Legenhausen, interview.

42. Marcia Z. Nelson, “Islamic Publishing Is Poised for Growth,” Publishers Weekly, November 13, 2000.

43. Nasrullah Purjavadi, interview.

44. Daryush Shayegan, Asia dar barabir gharb (Tehran, 1977).

45. Hamshahri Maah, “One Foot on Water, One Foot on Earth: Interview with Dariush Shaygan,” online at TehranAvenue.com (August 2001). Available http://www .tehranavenue.com/ec_interview.htm [November 4, 2001].

46. Laleh Bakhtiar and Nader Ardalan, The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture (Chicago: Chicago University Press, 1973); Pazuki, interview.

47. See AN 1.

48. Ashk Dahle´n, e-mail, November 9, 2001.

49. Legenhausen and Pazuki, interviews.

50. See Wilfried Buchta, Who Rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic (Washington, D.C.: Washington Institute for Near East, 2000) for a succinct and fascinating account of this struggle. Note, however, that Buchta is dependant mostly on reformist sources and so presents a somewhat one-sided (and occasionally alarmist) picture.

51. Mahmoud Sadri, “Intellectual Autobiography [of Soroush],” May 3, 1999 [online]. Available http://www.seraj.org/interviewI.htm [May 17, 2000].

52. Vol. 4, nos. 3–4, summer and fall 1998.

53. These questions may also be treated in later publications. The debate continues at the present time.

54. For both debates see Mehrzad Boroujerdi, “The Encounter of PostRevolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger and Popper,” Cultural Transitions in the Middle East, ed. Serif Mardin (Leiden: Brill, 1994), pp. 236–59.

55. For example, by Boroujerdi, “Encounter,” p. 239.

56. I have no definite proof of Davari’s debt to Traditionalism, but from circumstantial evidence (including his biography) it seems clear.

57. Alawi, interview.

58. See AN 2.

59. A Western philosopher who had made a number of visits to the academy from abroad spoke very highly of the quality of the work done there. Ernest WolfGazo, interview.

60. On another occasion he described any philosophy that lacked a transcendent element as “futile.” Interview.

61. Sadiq Larijani, interview.

62. Pazuki and Legenhausen, interview.

63. These arguments are developed more fully in Muhammad Legenhausen, Islam and Religious Pluralism (London: Al-Hoda, 1999).

64. Legenhausen, interview.

65. Gue´non is referred to, for example, in Hilmi Ziya U¨ lker’s I ˙slam Du¨s¸u¨ncesi, first published in about 1946. U¨ lker was a professor of philosophy, latterly at Ankara University. Like other intellectuals of the late Ottoman and early Republican period, he read French (English began to replace French among educated Turks in the 1950s). A 1970s mention is in one volume of Saˆmiha Ayverdi’s encyclopedic Tu¨rk Taˆrihinde Osmanli Asirlari [Turkish History of the Ottoman Age], 1954–75. There were also mentions of Crise du monde moderne and Orient et Occident in newspaper articles.
66. “Tavhid,” Kubbealti Akademi Mecmuˆ asi 8 (1979).

67. Where no other source is given, information on Traditionalism in Turkey is taken from interviews with Mustafa Tahrali and Mahmud Kilic¸.

68. This impression is due in part to the nature of the two books translated so far (see AN 3). A translation of his Me´taphysique de la guerre was launched in 1999, however, and may change this situation.

69. The exception is an indirect impact, through the Turkish branch of Nuevo Acropolis. Nuevo Acropolis’s somewhat Traditionalist conception of the Holy Roman Empire was “naturalized” into the idea of a Holy Ottoman Empire, but this is not a significant movement.

70. See AN 4.

71. One exception is Yeryu¨zu¨ Yayinlari, a publishing house owned by Ahmet Kot, a Traditionalist journalist. Another publisher, I˙z Yayincilik, also specialized in Traditionalist works. Print runs were initially 2,000–3,000, and in the late 1990s went down to 1,000–1,500, sometimes with new editions after a year or two but

sometimes selling over five years—A4, interview (see list before bibliography). Many Turkish bookshops, self-consciously secular, do not have significant sections on Islam.
72. Fritjof Capra, The Tao of Physics (Berkeley, Cal.: Shambhala, 1975); Paul C. W. Davies, God and the New Physics (New York: Simon and Schuster, 1983); Kilic¸, interview.

73. The literal translation, gelenek, is also used by some translators but has unfortunate connotations of a fashion that has passed. A similar problem was encountered in Arabic: the literal translation of "tradition," taqlid, would imply outdated social custom. Ben Eissa, like some Turkish translators, decided on din (the Turkish word is of Arabic origin). Arguably, the standard Persian translation is the best one: sunnat, a term borrowed from Islamic law, where it indicates exemplary past practice.

74. I ˙nsanin Yu¨celig˘i Guenoniyen Batinilik (Istanbul: Fikir, 1992).

75. Kilic¸, interview.

76. Mahmud Kilic¸, "O¨ lu¨mu¨nu¨n 37. Yildo¨nu¨mu¨nde R. Gue´non'u Anmak" [Remembering R. Gue´non on the 37th anniversary of his death], I ˙lim ve Sanat 18 (1987), 40–42. My thanks to Thierry Zarcone for this reference.

77. Ken'an Rifa!i attended the Galatasaray school in Istanbul, and then took the Rifa'iyya from Hamza al-Rifa'i in Medina.

78. The other academics are Nabi Avci, who teaches at the department of film and television at I˙stanbul Bilgi university and who has written four Traditionalist books and also translated Gue´non, and Ersin Gu¨rdog˘an, an economist, who has had seven books published by I˙z˙. The Islamic philosopher is I˙lhan Kutluer.

79. These have included a Turkish-born Greek who wrote from Athens.

80. A successor to Ahmad al-Alawi with zawiyas in Algeria as well as Switzerland, Bin Murad does not recognize the Maryamiyya.

81. Yaacov Ro'i, Muslim Eurasia: Conflicting Legacies (London: Frank Cass, 1995), pp. 43–44.

82. Gejdar Jamal, Tawhid: Prospettive dell'Islam nell'ex URSS, trans. and ed. Danilo Valdorio (Parma: Insegna del Veltro, 1993).

83. Jamal, Tawhid, pp. 16–17 and 18–19.

84. "Islam and the Right," Giperboreja [Vilnius], 1 (1991), translated into Italian in Jamal, Tawhid, pp. 31–36.

85. Ro'i, Muslim Eurasia, p. 44.

86. Leonid Berres, "The Wahhabis are Ready to Make an Alliance with Makashov and Ilyukhin," Kommersant, July 24, 1999, pp. 1 ff.

87. Berres, "The Wahhabis." The title of this article makes an identification between Jamal and the "Wahhabi" Islamists who were at that time in conflict with Russian forces in Daghestan, an identification which the text of the article does not really support.

88. "Krasnoye i Zelyenoye: vozmozhen li yedinyi front kommunistov i musul'-man?" [Red and Green: Is a United Front of Communists and Muslims Possible?],

Zavtra, August–September 1999, p. 6. See AN 5.

89. Hostilities were beginning in Daghestan when the alliance was announced, and soon afterward spread to Chechnya.

90. Colonel Bondarenko, chair of the Movement in Support of the Army in Kabardino-Balkaria (a small republic in the western Caucasus), asking a question at the Ilyukhin-Makashov press conference.

91. Federal Information Systems Corporation, press conference given by Viktor Ilyukhin and General Makashov, September 2, 1999.

92. Zavtra interview.

93. Such theories are not always entirely wrong, of course, especially in Russia.

94. Islamism is progressive, has no interest in Perennialism, and commonly rejects Sufism.

95. Alexander Dugin, interview.

96. Gaydar Jamal, interview.

97. "The true representative of the right is neither an ascetic nor a mystic [as Evola saw him]. The right is not a religious movement" (Jamal, Tawhid, p. 33).

98. Franco Ferraresi, Minacce alla democrazia: La Destra radicale e la strategia della tensione in Italia nel dopoguerra (Milan: Feltrinelli, 1995), pp. 103 and 344.

99. Claudio Mutti, "Pourquoi j'ai choisi l'Islam," Ele´ments: Revue de la Nouvelle Droite 53 (Spring 1985), 37–39, and Mutti, interview.

100. Mutti, "Pourquoi j'ai choisi l'Islam," p. 38.

14. against the stream

1. Douglas Allen, "Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal," in Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade, ed. Bryan S. Rennie (Albany, N.Y.: SUNY Press, 2000), p. 223.

2. Antoine Faivre, "Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants e´sote´riques (XVe–XXe sie`cles)," Aries, vol. hors se´rie, "Symboles et Mythes" (c 2000), p. 39.

3. During the twelfth century the Norman kings of Sicily first tolerated and then oppressed their Muslim subjects in the island they had recently conquered from the Arabs, but they always acknowledged the superiority of Arab culture, dressing their women in Islamic fashion, keeping eunuchs, and using Arabic for official purposes. After the Normans were driven out of Sicily by Germans, the thirteenth-century emperor Frederick ii Hohenstaufen continued to use eunuchs to guard the ladies of his family and continued to patronize Arab scholars. He sponsored the translation of Averroes and Avicenna, questioned scholars such as Alam al-Din al-Hanafi about cosmology (as well as optics and medicine), and commissioned a treatise from the celebrated Murcian Sufi philosopher Ibn Sabain, Al-ajwiba an al-asila al-saqaliyya [Answers to Sicilian Questions]. Among the questions Frederick ii put to Ibn Sabain were ones dealing with the immortality of the soul and the eternity of the world.

Although at the same time he was completing the extinction of Islam in Sicily, Frederick ii was eager to learn from the East about matters that we would today class as religious. See Aziz Ahmad, A History of Islamic Sicily (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1975), esp. pp. 63–66 and 85–91.

4. Edward Said, Orientalism (New York: Pantheon, 1978). 342 notes to pages 268–271 5. The revolution did involve evils, even by the admission of its supporters—though they argue that they were necessary and few. I do not mean to suggest that the revolution itself was evil.

6. Evola is usually described as a baron, but his entitlement to this title has been questioned by some.

7. Faivre, "Histoire de la notion moderne de Tradition," pp. 38–39.